ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

IN VERBINDUNG MIT

D. W. GASS, D. H. REUTER UND D. A. RITSCHL

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER,

ORDENTLICHER PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT MARBURG.

II. Band, 3. Heft.



GOTHA,

FRIEDRICH ANDREAS PERTHES.

1878.

Ausgegeben den 1. Mai 1878.

Julius Africanus als Quelle der Pseudo-Justin'schen Cohortatio ad Graecos.

Von

Prof. Dr. **E. Schürer** in Leipzig.

Die Beschäftigung mit der hellenistisch-jüdischen und antijüdischen Literatur, von der wir ja zum Teil nur noch durch Bruchstücke und Notizen bei den christlichen Apologeten eine dürftige Kenntnis haben, hat mich zufällig auch auf eine Beobachtung geführt, die, wie mir scheint, einen nicht unwichtigen Anhaltspunkt für die Bestimmung der Abfassungszeit der Justin'schen Cohortatio ad Graecos bietet und zugleich die Verfasserfrage definitiv im Sinne der Unechtheit entscheidet, wenn es hier noch eines Beweises bedarf. Es lässt sich nämlich bis zur Evidenz dartun, dass der Verfasser der Cohortatio bereits die Chronik des Julius Africanus benützt hat. Die Beobachtung, dass beide an einer Stelle sich fast wörtlich berühren, ist allerdings nicht neu. Ja sie ist, wie ich nachträglich bemerkte, schon vor mehr als hundert Jahren ganz in derselben Weise, wie es hier geschehen soll, verwertet worden, indem bereits der Engländer Ashton († 1752) die Abhängigkeit der Cohortatio von Julius Africanus richtig erkannt hat [1]. Aber in neuerer Zeit scheint diese richtige Auffassung wieder ziemlich abhanden gekommen

---

[1] Justini Philosophi et Martyris Apologiae pro Christianis. Graece et Latine etc. ed. Ashton (die Ausg. erschien erst nach Ashtons Tod zu Cambridge 1768), p. 293. — Die Ausgabe selbst ist mir nicht zugänglich. Ich schöpfe das Citat aus Routh, Reliquiae sacrae (ed. 1) II, 292.

zu sein. Wenigstens Semisch berührt in seiner ausführlichen Erörterung der Echtheitsfrage diesen Punkt überhaupt nicht [1]), und Otto betrachtet es als ganz selbstverständlich, dass vielmehr umgekehrt Julius Africanus aus der Cohortatio geschöpft habe [2]). Es wird darum nicht überflüssig sein, in möglichst umfassender Weise den Beweis dafür anzutreten, dass wirklich Africanus die Quelle der Cohortatio gewesen ist. Ich werde zunächst aus dem Wortlaute der Parallelstellen die Ursprünglichkeit des Textes des Africanus dartun und dann zu zeigen suchen, dass die Verwandtschaft auch nicht durch Annahme einer gemeinschaftlichen älteren Quelle erklärt werden kann, da gerade die fraglichen Stellen dem Africanus eigentümlich angehören. — Die Stellen, um welche es sich handelt, sind folgende drei:

I.

Julius Africanus bei Euseb. Praep. evang. X, 10, 1 ed. Gaisf.	Cohortatio ad Graec. c. 12 ed. Otto p. 48 fin.
μέχρι μὲν τῶν Ὀλυμπιάδων οὐδὲν ἀκριβὲς ἱστόρηται τοῖς Ἕλλησι.	*οὐδὲν Ἕλλησι πρὸ τῶν Ὀλυμπιάδων ἀκριβὲς ἱστόρηται.*

Dieser kleine Satz würde an und für sich noch am wenigsten beweisen. Immerhin ist schon hier die wörtliche Uebereinstimmung eine so grosse, dass sie uns zur Annahme eines literarischen Abhängigkeitsverhältnisses nötigt. Und es wird später gezeigt werden, dass der Satz bei Julius Africanus ursprünglich ist.

II.

Julius Africanus bei Euseb. Praep. evang. X, 10, 7—8 ed. Gaisf.	Cohortatio ad Graec. c. 9 ed. Otto p. 40.
ἀπὸ Ὠγύγου . . . μέχρι πρώτης Ὀλυμπιάδος . . . ἔτη	

1) Semisch, Justin der Märtyrer I, 105—145.

2) S. Ottos Corpus Apologet., T. III (1849), p. 40, not. 6; p. 49, not. 6.

συνάγεται χίλια εἴκοσιν . . . . Ταῦτα γὰρ Ἀθηναίων ἱστοροῦντες, Ἑλλάνικός τε καὶ Φιλόχορος οἱ τὰς Ἀτθίδας, οἵ τε τὰ Σύρια Κάστωρ καὶ Θαλλὸς, καὶ τὰ πάντων Διόδωρος ὁ τὰς Βιβλιοθήκας, Ἀλέξανδρός τε ὁ Πολυΐστωρ, καί τινες τῶν καθ' ἡμᾶς ἀκριβέστερον ἐμνήσθησαν καὶ τῶν Ἀττικῶν ἁπάντων.	*Καὶ οἱ τὰ Ἀθηναίων δὲ ἱστοροῦντες, Ἑλλάνικός τε καὶ Φιλόχορος ὁ τὰς Ἀτθίδας, Κάστωρ τε καὶ Θαλλὸς καὶ Ἀλέξανδρος ὁ Πολυΐστωρ, ἔτι δὲ καὶ οἱ σοφώτατοι Φίλων τε καὶ Ἰώσηπος, οἱ τὰ κατὰ Ἰουδαίους ἱστορήσαντες, ὡς σφόδρα ἀρχαίου καὶ παλαιοῦ τῶν Ἰουδαίων ἄρχοντος Μωυσέως μέμνηνται.*

Bei diesem Stück liegt nicht nur die Tatsache der nahen literarischen Verwandtschaft im allgemeinen, sondern auch die Ursprünglichkeit des Textes des Africanus offen vor Augen. Er beruft sich für die Behauptung, dass von Ogyges bis zur ersten Olympiade 1020 Jahre verflossen seien, auf das Zeugnis von sechs Schriftstellern, die er zu je zweien zusammenstellt: 1) die beiden Atthidenschreiber Hellanicus und Philochorus, 2) Kastor und Thallus, welche die syrische (= assyrische) Geschichte beschrieben haben, endlich 3) Diodor und Alexander Polyhistor, die Verfasser von universalhistorischen Werken. Von diesen sechs hat der Verfasser der Cohortatio nur den Diodor weggelassen, da er auf ihn dann noch genauer eingeht. Die übrigen fünf hat er beibehalten, aber so, dass er bei den drei letzten auch die nähere Charakteristik, welche Julius Africanus giebt, weglässt. Es wird nun wohl allgemein zugestanden werden, dass eben diese Charakteristiken nicht von Julius Africanus hinzugesetzt, sondern von dem Verfasser der Cohortatio weggelassen worden sind. Denn wem so wenig eigene Literaturkenntnis zu Gebote steht, dass er eine solche Zeugenliste einfach von einem andern abschreibt, der wird auch gar nicht die Mittel haben, diese abgeschriebene Zeugenliste durch erläuternde Zusätze näher zu charakterisiren. Wohl aber ist das umgekehrte Verfahren in solchem Falle sehr begreiflich. Jeder Zweifel an der Ursprünglichkeit des Africanus muss aber vollends dann schwinden, wenn wir auf das achten, was durch diese sechs, resp.

fünf Zeugen constatirt werden soll. Nach Africanus: dass von Ogyges bis zur ersten Olympiade 1020 Jahre zu rechnen seien; nach der Cohortatio: dass Moses ein *σφόδρα ἀρχαῖος καὶ παλαιὸς τῶν Ἰουδαίων ἄρχων* sei. Es versteht sich nun von selbst, dass wenigstens einige der Genannten, namentlich die beiden Atthidenschreiber, auch nicht von ferne daran gedacht haben, den Moses zu erwähnen. Die Fassung der Cohortatio ist also weiter nichts als eine etwas leichtfertige Zusammenziehung zweier Daten, nämlich 1) jener Zeugnisse über die Zeit des Ogyges, und 2) der Annahme, dass Ogyges ein Zeitgenosse des Moses war, eine Annahme, die der Verfasser der Cohortatio (a. a. O.) ebenfalls mit Julius Africanus (Euseb. Pr. ev. X, 10, 9 ff.) gemein hat. Das umgekehrte Verfahren: dass Julius Africanus die genannten Schriftsteller zu Zeugen für die Zahl 1020, die sich in der Cohortatio gar nicht findet, gemacht haben sollte, ist ganz undenkbar.

III.

Julius Africanus bei Euseb. Praep. evang. X, 10, 15—18 ed. Gaisf. und bei Syncell. I, 120. 281 ed. Dindorf.	Cohortatio ad Graec. c. 9 ed. Otto p. 40.
Καὶ Ἑλλήνων δέ τινες ἱστοροῦσι κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους γενέσθαι Μωσέα·	
Πολέμων μὲν ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν λέγων, ἐπὶ Ἄπιδος τοῦ Φορωνέως μοῖρα τοῦ Αἰγυπτίων στρατοῦ ἐξέπεσεν Αἰγύπτου, οἳ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καλουμένῃ Συρίᾳ οὐ πόρρω Ἀραβίας ᾤκησαν, αὐτοὶ δηλονότι οἱ μετὰ Μωσέως.	*Οὕτω γὰρ Πολέμων τε ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν μέμνηται,*
Ἀπίων δὲ ὁ Ποσειδωνίου, περιεργότατος γραμματικῶν, ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν φησὶ, κατὰ Ἴναχον Ἄργους βασιλέα,	*καὶ Ἀππίων ὁ Ποσειδωνίου ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν, λέγων κατὰ Ἴναχον Ἄργους βασιλέα Ἀμάσιδος Αἰγυπ-*

Ἀμώσιος Αἰγυπτίων βασιλεύοντος, ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωσέα. Μέμνηται δὲ καὶ Ἡρόδοτος τῆς ἀποστασίας ταύτης καὶ Ἀμώσιος ἐν τῇ δευτέρᾳ· τρόπῳ δέ τινι καὶ Ἰουδαίων αὐτῶν, ἐν τοῖς περιτεμνομένοις αὐτοὺς καταριθμῶν, καὶ Ἀσσυρίους τοὺς ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀποκαλῶν, τάχα δι' Ἀβραάμ.	τίων βασιλεύοντος ἀποστῆναι Ἰουδαίους, ὧν ἡγεῖσθαι Μωυσέα.
Πτολεμαῖος δὲ ὁ Μενδήσιος, τὰ Αἰγυπτίων ἀνέκαθεν ἱστορῶν, ἅπασι τούτοις συντρέχει.	Καὶ Πτολεμαῖος δὲ ὁ Μενδήσιος, τὰ Αἰγυπτίων ἱστορῶν, ἅπασι τούτοις συντρέχει.

Die beiden Stellen über Apion und über Ptolemäus stimmen hier so sehr wörtlich überein, dass sie eben deshalb zur Entscheidung der Prioritätsfrage keinen sichern Anhaltspunkt bieten, wiewohl auch hier sich Spuren der Ursprünglichkeit des Africanus finden. Die Namensform des ägyptischen Königs bei Pseudo-Justin Ἀμάσιδος ist Corruption des richtigen Ἀμώσιος. Das genauer charakterisirende ἀνέκαθεν in der Stelle über Ptolemäus ist viel wahrscheinlicher von Justin weggelassen, als von Africanus hinzugefügt. Vollkommen evident ist aber wieder die Priorität des Africanus in dem, was beide über Polemon sagen. Africanus gewinnt seine Behauptung, dass Moses κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους, d. h. zur Zeit des Ogyges gelebt habe, aus Polemon nicht direct, sondern erst mittelst eines Schlusses. Er hatte früher bereits bemerkt, dass Ogyges ein Zeitgenosse des argivischen Königs Phoroneus war (b. Euseb. Pr. ev. X, 10, 7). Die Reihenfolge der argivischen Könige ist aber die: 1) Inachus, 2) Phoroneus, 3) Apis. Nun citirt Africanus eine Stelle aus Polemon, wornach zur Zeit des Apis ein Teil des ägyptischen Heeres Aegypten verlassen und in Palästina sich angesiedelt habe. „Damit sind", so setzt Africanus erläuternd hinzu, „offenbar die Leute des Moses gemeint." Das αὐτοὶ δηλονότι οἱ μετὰ Μωσέως ist selbstverständlich erläuternder Zusatz des Africanus, durch welchen er zeigen will, inwiefern die Notiz

des Polemon wirklich das beweist, was sie beweisen soll, nämlich die Gleichzeitigkeit des Moses mit Apis. Viel einfacher verfährt der Verfasser der Cohortatio. Seine Behauptung ist ebenfalls die, dass nach dem Zeugnis der hellenischen Geschichtswerke Moses zur Zeit des Ogyges und Inachus gelebt habe: *ἐν τοῖς χρόνοις Ὠγύγου τε καὶ Ἰνάχου . . . Μωυσέως μέμνηνται* [scil. *αἱ τῶν Ἑλλήνων ἱστορίαι*] *ὡς ἡγεμόνος τε καὶ ἄρχοντος τοῦ τῶν Ἰουδαίων γένους.* Aber er fährt dann unmittelbar fort: *Οὕτω γὰρ Πολέμων τε ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Ἑλληνικῶν ἱστοριῶν μέμνηται.* Während also Africanus noch deutlich erkennen lässt, dass er seine Behauptung erst durch Schlussfolgerung aus dem Texte des Polemon gewinnt, macht Pseudo-Justin den Polemon zu einem directen Zeugen für das Alter des Moses, ganz ähnlich, wie er dann unmittelbar darauf in der sub Nr. II bereits mitgeteilten Stelle auch noch fünf andere Schriftsteller, die nur von Ogyges sprechen, direct für Moses Zeugnis geben lässt. Ein stringenterer Beweis für die Ursprünglichkeit des von Africanus gebotenen Textes gegenüber dem der Cohortatio kann wohl nicht gewünscht werden.

Gegenüber den bisherigen Resultaten wäre nun, wenn man sich nicht zur Annahme einer directen Abhängigkeit der Cohortatio von Julius Africanus entschliessen wollte, nur noch die Auskunft möglich, dass beide aus einer gemeinsamen älteren Quelle geschöpft haben, an welche Africanus sich strenger angeschlossen hätte als die Cohortatio. Für wahrscheinlich wird man dies freilich von vornherein nicht halten, wenn man einerseits die grosse wörtliche Uebereinstimmung zwischen Africanus und der Cohortatio erwägt und andererseits damit die in der Sache wesentlich identischen, in der Form aber völlig abweichenden Abschnitte bei Tatian (Oratio ad Graec. c. 38—39) und Clemens Alexandrinus (Strom. I, 21, 101—102) vergleicht. Beide führen ebenfalls aus, dass Moses ein Zeitgenosse des ägyptischen Königs Amosis, dieser ein Zeitgenosse des Inachus, letzterer aber der Vorgänger des Phoroneus war, zu dessen Zeit erst Ogyges lebte. Es sind also ganz dieselben Sätze, denen wir auch bei Julius Africanus und in der Cohortatio wieder

begegnen. Aber die Form ist eine wesentlich andere. Die Berufung auf die sechs Zeugen für das Alter des Ogyges fehlt bei Tatian und Clemens ganz; ebenso fehlt die Berufung auf Polemon. Statt dessen werden die Zeugnisse des Apion und Ptolemäus ausführlicher und in einer ohne Zweifel ursprünglicheren Fassung gegeben. Nimmt man nun dazu noch dies, dass auch Tertullian, indem er ähnliche Gedanken durchführt (Apolog. c. 19), nur Bekanntschaft mit Tatian, nicht aber mit dem von Africanus und der Cohortatio gebotenen Texte verrät, und dass der Apologet Theophilus, der ebenfalls einen ausführlichen Beweis für das Alter des Moses giebt (ad Autol. III, 16—29), von all diesen Dingen gar nichts erwähnt, sondern ganz andere Wege zur Erreichung seines Zieles einschlägt, so wird man es überaus unwahrscheinlich finden, dass diejenige Textform, in welcher Africanus und die Cohortatio fast wörtlich übereinstimmen, sich schon in einer älteren Quelle gefunden haben sollte; man wird es vielmehr für nahezu sicher halten müssen, dass sie eben von Africanus herrührt [1]).

Es lässt sich aber auch abgesehen von diesen allgemeinen Erwägungen, wie mir scheint, noch zweierlei beweisen, nämlich 1) dass Julius Africanus die Stellen über Apion und Ptolemäus in Nr. III aus Clemens Alexandrinus geschöpft hat, und 2) dass die Stücke I und II dem Africanus selbst ursprünglich eigen sind.

Die Berufung auf Apion und Ptolemäus Mendesius lautet bei Clemens Alexandrinus (Strom. I, 21, 101) folgendermassen: *Ἀπίων τοίνυν ὁ γραμματικὸς ὁ πλειστονίκης ἐπικληθεὶς ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν ἱστοριῶν, καίτοι φιλαπεχθημόνως πρὸς Ἑβραίους διακείμενος, ἅτε Αἰγύπτιος τὸ*

---

1) Von Theophilus existirte ausser der Schrift ad Autolycum noch ein grösseres chronologisches Werk, das er selbst in jener Schrift citirt (ad Autol. II, 28. 30. 31; III, 19) und unter den Späteren Johannes Malalas vielfach benützt hat (Joannes Malalas ed. Dindorf, p. 29. 59. 85. 157. 195. 220. 228. 252. 428). Da dies aber dem chronologischen Teil der Schrift ad Autolycum zu Grunde liegt, so gilt von ihm gewiss dasselbe, wie von dieser: dass es nämlich die ganze Gedankenreihe, um die es sich für uns handelt, überhaupt nicht enthalten hat.

γένος, ὡς καὶ κατὰ Ἰουδαίων συντάξασθαι βιβλίον, Ἀμώσιος τοῦ Αἰγυπτίων βασιλέως μεμνημένος καὶ τῶν κατ' αὐτὸν πράξεων μάρτυρα παρατίθεται Πτολεμαῖον τὸν Μενδήσιον, καὶ τὰ τῆς λέξεως αὐτοῦ ὧδε ἔχει „κατέσκαψε δὲ τὴν Ἀθυρίαν Ἄμωσις κατὰ τὸν Ἀργεῖον γενόμενος Ἴναχον, ὡς ἐν τοῖς Χρόνοις ἀνέγραψεν ὁ Μενδήσιος Πτολεμαῖος". ὁ δὲ Πτολεμαῖος οὗτος ἱερεὺς μὲν ἦν, τὰς δὲ τῶν Αἰγυπτίων βασιλέων πράξεις ἐν τρισὶν ὅλαις ἐκθέμενος βίβλοις κατὰ Ἄμωσίν φησιν Αἰγύπτου βασιλέα Μωυσέως ἡγουμένου γεγονέναι Ἰουδαίοις τὴν ἐξ Αἰγύπτου πορείαν, ἐξ ὧν συνῶπται κατὰ Ἴναχον ἠκμακέναι τὸν Μωυσέα. — Im wesentlichen dasselbe findet sich auch bei Tatian (Oratio ad Gr. c. 38). Dass Clemens die Stelle aus Tatian entnommen hat, ist deshalb sicher, weil er ihn unmittelbar vorher und nachher ausdrücklich citirt. Vergleicht man aber damit den Wortlaut des Julius Africanus, so leuchtet von selbst ein — wie wir auch schon angedeutet haben —, dass der Text nicht nur bei Tatian, sondern auch noch bei Clemens Alexandrinus ursprünglicher ist als bei Africanus. Es genügt zu diesem Behuf, darauf hinzuweisen, dass Tatian und Clemens den Apion wörtlich citiren, während Africanus nur im allgemeinen den Sinn angiebt. Besondere Aufmerksamkeit verdient aber ferner noch die Erwähnung von Apions Schrift κατὰ Ἰουδαίων bei Clemens Alexandrinus. Tatian nennt dieselbe noch nicht. Er citirt nur das 4. Buch von Apions Αἰγυπτιακά, welchem die angeführten Worte entnommen sind. Da Clemens sonst ganz dem Tatian folgt, so ist klar, dass die Erwähnung von Apions Schrift κατὰ Ἰουδαίων in diesen Zusammenhang erst durch Clemens Alexandrinus hereingebracht worden ist. Dies ist um so bedeutungsvoller, als jene Schrift wahrscheinlich gar nicht existirt hat, vielmehr ihre Existenz von Clemens nur aus der bekannten Polemik des Josephus gegen Apion erschlossen worden ist [1]). Jedenfalls darf so viel als sicher be-

1) Eine besondere Schrift Apions κατὰ Ἰουδαίων nimmt zwar auch C. Müller an (Fragm. hist. graec. III, 506 sqq.). Josephus citirt aber, wo er zuerst über die judenfeindlichen Aeusserungen des Apion berichtet, ausdrücklich das dritte Buch der Aegyptiaca (Jos. c. Apion. II, 2). Und an einer späteren Stelle sagt er, Apion habe seine

hauptet werden, dass Julius Africanus, der Apions Schrift *κατὰ Ἰουδαίων* ebenfalls in diesem Zusammenhange nennt, eben hiedurch seine Abhängigkeit von Clemens verrät. Und er hat sich dabei noch eine ziemlich leichtfertige Combination erlaubt. Während Clemens nur nebenbei bemerkt, dass derselbe Apion, der im 4. Buch seiner Aegyptiaca von der Zeit des Königs Amosis handle, ausserdem auch ein Buch *κατὰ Ἰουδαίων* geschrieben habe, so macht Africanus flugs daraus: *ἐν τῇ κατὰ Ἰουδαίων βίβλῳ καὶ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν ἱστοριῶν φησί κ. τ. λ.* — Diejenige Textgestalt also, in der hier Africanus und die Cohortatio wörtlich zusammentreffen, ist sicher später als Clemens Alexandrinus.

Hinsichtlich der Stücke Nr. I und II lässt sich, wie mir scheint, geradezu beweisen, dass sie ursprüngliches Eigentum des Julius Africanus sind. Man kann dies freilich nur dann einsehen, wenn man sie im Zusammenhange liest und dabei die Stellung erwägt, die sie im Pragmatismus der ganzen Chronographie des Africanus einnehmen. Von dem grossen Fragmente, welchem sie angehören (Euseb. Praep. evang. X, 10, 1—23 ed. Gaisford), werden einzelne Stücke auch von Georgius Syncellus citirt, und durch diesen erfahren wir, dass sie dem dritten Buch der Chronik des Africanus entnommen sind (Syncell. ed. Dindorf I, 121. 280), und zwar, wie man aus einem andern Citat des Syncellus schliessen darf (ed. Dindorf I, 131: *Ἀφρικανὸς ἐν ἀρχῇ τοῦ τρίτου λόγου*), dem Anfang des drittes Buches. Letzteres wird vollkommen bestätigt durch den Inhalt des Fragmentes selbst. Man braucht nur den ersten Abschnitt (Euseb. Praep. evang. X, 10, 1—8) zu lesen, um sofort einzusehen, dass wir hier die Einleitung zum dritten Buche, ja überhaupt die Einleitung zu dem ganzen synchronistischen

---

κατηγορία nicht wie Apollonius Molon an verschiedenen Stellen seiner Schrift zerstreut vorgebracht, sondern sie auf einen Haufen zusammengestellt, *ἀθρόαν — ἔταξεν* (Jos. c. Apion. II, 14). Hiernach ist doch sehr wahrscheinlich, dass die Polemik des Apion gegen die Juden nur einen Excurs in seinen Aegyptiacis bildete, ähnlich wie auch Tacitus eine Digression über die Juden seinen Historien einverleibt hat (Hist. V, 2—10).

Teile der Chronik des Africanus vor uns haben. Offenbar enthielten die beiden ersten Bücher die Geschichte der einzelnen Reiche (entsprechend dem ersten Buche der Chronik des Eusebius), und die drei übrigen Bücher den eigentlichen Synchronismus (entsprechend dem zweiten Buche des Eusebius). In jener Einleitung nun sagt Africanus, dass eine sichere Basis für die griechische Chronologie erst vom Beginn der Olympiaden an gegeben sei (*μέχρι μὲν τῶν Ὀλυμπιάδων οὐδὲν ἀκριβὲς ἱστόρηται τοῖς Ἕλλησι . . ., αἱ δὲ ἠκρίβωνται πολλοῖς*). Daher werde er die frühere Zeit nur kurz behandeln, und erst von der ersten Olympiade an die hebräischen und griechischen Geschichten einander genau gegenüberstellen, jene ausführlicher, diese kürzer referirend. Bei all' seinen Rechnungen werde er immer von zwei festen Punkten als gegeben ausgehen, nämlich 1) von der Annahme, dass das erste Jahr des Cyrus, in welchem die Hebräer aus der babylonischen Gefangenschaft zurückkehrten, mit dem ersten Jahre der 55. Olympiade zusammenfalle, und 2) von der Annahme, dass die grosse Flut zur Zeit des Ogyges, mit welcher die attische Sagengeschichte beginne, 1020 Jahre vor der ersten Olympiade stattgefunden habe. Diese beiden Punkte sind es denn auch, auf die Africanus im folgenden immer wieder recurrirt, und mit Hülfe deren er die dazwischen liegenden Ereignisse berechnet.

Aus dieser Uebersicht erhellt zunächst schon dies, dass die Worte, welche unser Stück Nr. I bilden (*μέχρι μὲν τῶν Ὀλυμπιάδων κ. τ. λ.*), durch den ganzen Pragmatismus dieser Einleitung bedingt sind [1]). Man wird daher schwerlich geneigt sein, hier an eine Entlehnung aus einem andern Schriftsteller zu glauben. Mit voller Sicherheit aber lässt sich unser Stück Nr. II dem Africanus als ursprüngliches Eigentum vindiciren. Eben dieses Stück führt nämlich die sechs griechischen Geschichtsschreiber auf, welche bezeugen, dass von Ogyges bis zur ersten Olympiade wirklich, wie Africanus

---

1) Beachte besonders das *μέν* und *δέ* in dem Doppelsatz: *μέχρι μὲν τῶν Ὀλυμπιάδων οὐδὲν ἀκριβὲς ἱστόρηται* — —, *αἱ δὲ ἠκρίβωνται πολλοῖς*. — In der Cohortatio findet sich nur die erste Hälfte dieses Satzes.

behauptet, 1020 Jahre zu rechnen seien. Diese Zeugenreihe hat natürlich nur für denjenigen ein Interesse — und es kann daher auch ihre Zusammenstellung erst von demjenigen herrühren —, dem es darauf ankam, das Alter des Ogyges nach Massgabe der Olympiadenära zu berechnen. Letzteren Zweck hat aber unter den christlichen Chronologen vor Julius Africanus nachweisbar niemand verfolgt. Denn der Einzige, der möglicherweise bereits darauf ausgegangen ist, alles auf Olympiaden zu reduciren, nämlich Theophilus in seiner verlorengegangenen Chronik, hat, wie oben (S. 325, Anm. 1) schon erwähnt wurde, den Ogyges überhaupt nicht als Richtpunkt für die biblische Chronologie benützt. Umgekehrt aber schlagen diejenigen, welche das Alter des Moses nach seiner ungefähren Gleichzeitigkeit mit Ogyges bestimmen wollen, zur Berechnung der Zeit des Ogyges ganz andere Wege ein. Tatian nämlich und Clemens Alexandrinus, welche allerdings, wie Julius Africanus, hervorheben, dass Moses ein Zeitgenosse des Inachus war, unter Inachus' Nachfolger Phoroneus aber die grosse Flut des Ogyges stattgefunden habe, — sie wissen die Zeit des Inachus nur ganz ungefähr nach der Zahl der Generationen zu berechnen, welche von da bis zum trojanischen Kriege einander gefolgt sind. Beide heben hervor, dass von Inachus bis zum trojanischen Kriege 20 Generationen oder 400 Jahre verflossen seien (Tatian. c. 38—39. Clem. Al. Strom. I, 21, 102). Eine Berechnung nach der Olympiadenära kennen sie noch nicht. Auch Tertullian, der ebenfalls die Gleichung Moses = Inachus hat, bestimmt ihr Alter lediglich nach ihrem zeitlichen Verhältnis zu Danaus, Priamus und Homer (Apolog. c. 19). Auch er weiss noch nichts von einer Berechnung nach Massgabe der Olympiadenära. Diese ist erst durch Julius Africanus, der sonst hier auf Clemens fusst, in diesen ganzen Zusammenhang eingeführt worden. Eben darum aber gehört die Liste der sechs Schriftsteller, welche bezeugen, dass von Ogyges bis zur ersten Olympiade 1020 Jahre anzusetzen seien, zu dem ursprünglichsten Eigentume des Africanus [1]).

---

[1]) In diesem Resultate darf man sich auch nicht dadurch irre

Dass der Verfasser der Cohortatio gerade den von uns besprochenen Abschnitt des Africanus für seine apologetischen Zwecke benützt hat, ist sehr begreiflich. Die Chronik des Africanus war, nachdem sie einmal geschrieben war, ohne Frage das bequemste und nächstliegende Handbuch für jeden, der sich über den Synchronismus der biblischen und ausserbiblischen Geschichte orientiren wollte. Was lag also näher, als dass der Verfasser der Cohortatio, um für das Alter des Moses Beweise aus der ausserbiblischen Geschichte zu erlangen, gerade jenes chronologische Universal-Handbuch nachschlug? Und er musste dabei notwendig vor allem auf denjenigen Abschnitt geraten, in welchem die Gleichzeitigkeit des Moses mit den ältesten Männern der griechischen Sagengeschichte nachgewiesen wurde, d. h. auf das von uns unter Nr. III mitgeteilte Stück. Es ist daher auch ganz bezeichnend, dass in der Cohortatio unsere Nr. III der Nr. II vorangeht, während bei Africanus die Ordnung die umgekehrte ist. Nämlich bei Africanus gehört Nr. II der Ein-

---

machen lassen, dass Africanus als Zeugen für die Zahl 1020 auch „Einige der Unsrigen“ anführt, welche diese Zahl „sogar noch genauer“ geben „als alle Attiker“ (*καί τινες τῶν καθ᾽ ἡμᾶς ἀκριβέστερον — καὶ τῶν Ἀττικῶν ἁπάντων*). Wer etwa daraus schliessen wollte, dass schon christliche Chronologen vor Africanus diese Zahl berechnet haben, wäre sehr im Irrtum. Denn die *οἱ καθ᾽ ἡμᾶς* sind die biblischen Schriftsteller des Alten Testaments. Und Africanus will sagen, dass die Zahl 1020 für die Zeit von Ogyges (= Moses) bis zur ersten Olympiade aus den biblischen Schriftstellern sich sogar noch mit grösserer Sicherheit ergebe als aus den hellenischen, wie er dann im folgenden durch eine detaillirte Rechnung auch ausdrücklich nachweist (Eus. X, 10, 12—13). Auch die sechs hellenischen Zeugen werden nicht unmittelbar die Zahl 1020, sondern eben nur das Material zu ihrer Berechnung dargeboten haben. — Wenn Africanus die biblischen Schriftsteller zu Zeugen für das Alter des Ogyges macht, so beruht dies freilich auf einer ähnlichen Licenz, wie wenn die Cohortatio umgekehrt die fünf hellenischen Schriftsteller als Zeugen für Moses anführt. Aber die beiden Fälle sind doch wesentlich verschieden. Bei Africanus handelt es sich nur um die Berechnung des Zeitraums. Die Cohortatio dagegen schreibt den fünf hellenischen Zeugen direct und ausdrücklich eine Erwähnung des Moses zu (*Μωυσέως μέμνηνται*). Es bleibt also das doch in Kraft, was wir oben (S. 322) über die Ursprünglichkeit des Textes des Africanus gesagt haben.

leitung an, welche erst den chronologischen Rahmen feststellt, Nr. III aber schon der eigentlichen Ausführung, und zwar demjenigen Teile, welcher die Gleichzeitigkeit des Moses mit Inachus etc. feststellt. Hieran hält sich der Verfasser der Cohortatio zunächst. Aber er bringt dann auch noch aus der Einleitung des Africanus die Namen derjenigen Schriftsteller nach, welche das hohe Alter eben dieser als gleichzeitig constatirten Männer bezeugen. So bewährt sich auch in diesem Verfahren seine Abhängigkeit von dem auch hierin ursprünglichen Africanus.

Wenn es sonach feststeht, dass die Chronik des Africanus dem Verfasser der Cohortatio vorgelegen hat, so verdient schliesslich auch noch ein Punkt wenigstens eine kurze Erwähnung, der an und für sich freilich für unsern Zweck nicht beweisend wäre. Es ist längst bemerkt worden, dass die Sage von der Entstehung der Septuaginta in der Gestalt, wie sie in der Cohortatio (c. 13) vorliegt, um einige Züge bereichert ist, welche bei dem echten Justin (Apolog. I, 31; Tryph. c. 71) noch fehlen [1]. Nach den von uns gewonnenen Resultaten ist es sehr wahrscheinlich, dass die Cohortatio auch hiefür aus Africanus geschöpft hat. Da nämlich die meisten Nachfolger des Africanus (Euseb. Chron. ed. Schoene II, 118 sq.; Chron. Paschale ed. Dindorf I, 326 sq.; Georg. Syncell. ed. Dindorf I, 516—518) die Septuagintageschichte ebenfalls haben, so ist es so gut wie sicher, dass sie auch bei Africanus gestanden hat. Nur lässt sich freilich aus den Berichten der Nachfolger der Wortlaut des Africanus nicht mehr reconstruiren. Und so kann dieser Punkt auch nicht zur Gewinnung einer neuen Stütze für unsere Ansicht von der Abhängigkeit der Cohortatio von Julius Africanus verwendet werden. Aber nach unsern obigen Ausführungen bedarf es hoffentlich einer solchen auch nicht mehr.

---

1) Vgl. Semisch, Justin der Märtyrer I, 122 f.

Zur Geschichte der Ethik.

Vincenz von Beauvais und das *Speculum morale.*

Von
Dr. **Gass.**

II.

Für diesen zweiten Teil [1]) unserer Arbeit haben wir uns eine genauere Charakteristik des unechten Speculum morale vorbehalten, doch sind dazu einige kritische Vorbereitungen erforderlich.

Wie wichtig das ganze grossartige encyklopädische Werk für die gelehrte Bildung der nächstfolgenden Jahrhunderte geworden ist, ergiebt sich schon aus dem hohen Alter der Ausgaben, welche bis in die Anfänge der Typographie hinaufreichen. Die älteste seltene und mir unbekannt gebliebene Strassburger Ausgabe ist vielleicht schon 1469 begonnen, spätestens in den Jahren 1473 bis 1476 durch Johann Mentelin veranstaltet worden; so frühzeitig unternahm man also die Vervielfältigung eines Unterrichtsmittels, welches der ganzen Literatur Dienste leisten sollte, und welches gegenwärtig wohl mehr als zwanzig gewöhnliche Octavbände für sich in Anpruch nehmen würde. Eine zweite Nürnberger Ausgabe fällt in die Jahre 1483 bis 1486, eine dritte Baseler, durch Johann von Amerbach nach 1480 unternommen, ist unvollständig geblieben. Daran schliessen sich zwei venetianische Ausgaben, ebenfalls Incunabeln, von 1484 und von 1493 und 1494; die zweite befindet sich auf der hiesigen

---

[1]) S. den ersten Artikel oben Bd. I, S. 365—396.

Bibliothek und ist von Schlosser benutzt worden, Schönheit des Drucks und Stärke des Papiers geben ihr ein ehrwürdiges Aussehen. Lesbarer ist freilich die dritte, Venetiis 1591 apud Dominicum Nicolinum, dieselbe, deren ich mich im folgenden meist bedient habe, nachdem sie mir durch gefällige Vermittelung des Herrn Oberbibliothekar Dr. Zangemeister zugänglich geworden. Im Laufe von zwanzig Jahren folgten einander also sechs Editionen, fast alle in sechs bis zehn Folianten das Ganze umfassend, — ein Aufwand, der damals wohl nur in seltenen Stellen nicht gescheut wurde. Späterhin ist das Opus majus nur noch einmal: Opera et studio Theologorum Benedictinorum Collegii Vedastini in alma Academia Duacensi, Duaci ex officina Typogr. B. Belleri 1624, in vier Folianten, doch ohne kritische Sorgfalt abgedruckt worden [1]). Auch die Zahl der Handschriften ist beträchtlich, und mit ihrer Hülfe allein kann der Text der Citate sichergestellt werden.

Darin stimmen alle Ausgaben überein, dass sie vier Teile des Ganzen unterscheiden und das Speculum morale als dritten Teil enthalten; der Schriftsteller selber nennt dieses in dem vorangestellten Prolog, erkennt es also augenscheinlich als integrirenden Bestandteil des Gesammtwerks an, wofür es denn auch noch manche Neuere gehalten haben [2]). Indessen bemerkte doch schon Bellarmin, dass zahlreiche Stellen des ersten Buches des „Sittenspiegels“ fast wörtlich mit der „Summa“ des Thomas von Aquino, nämlich mit der prima secundae und secunda secundae übereinstimmen, und wagte nur nicht, sei es den einen oder den andern eines so augenfälligen Plagiats zu beschuldigen. Den echten Vincenz zum Ausschreiber des Thomas zu machen, war freilich unmöglich, da er weit früher gestorben ist, ehe Thomas seine Summa schrieb. Bei näherer Einsicht müsste man beinahe blind sein, um dem

---

1) Genauere Beschreibungen dieser Ausgaben liefert nach dem Vorgange von Ebert, Pantzer und Schöpflin besonders A. Vogel in dem mehrfach citirten Programm (Freib. 1843), § 1—8.

2) Kreuser in seiner Kunstgeschichte citirt vielfach den Vincenz, ohne mit einem Worte der Unechtheit des dritten Stücks zu gedenken.

Verfasser der drei anderen Spiegelbilder auch dieses vierte beilegen zu können, — so gross ist schon der formelle Abstand. Vincenz schreibt nicht allein weit bündiger und fasslicher, sondern er ist noch völlig unabhängig von der höchst eintönigen und schwerfälligen Erklärungs- und Beweismethode, welche namentlich das erste Buch des Sittenspiegels beherrscht; auch werden spätere Ereignisse erwähnt, wie die Bulle Martins IV. von 1282, der Ausgang der Kreuzzüge und die Eroberung von Ptolemais im Jahre 1291, andere Data führen bis in den Anfang des folgenden Jahrhunderts. Es blieb daher nichts übrig, als die Autorität der Ausgaben und des Prologs, wie er jetzt im Drucke vorliegt, umzustossen; nach früheren Untersuchungen französischer Gelehrten ist der wahre Sachverhalt durch Eckart und die Histoire littéraire de la France ans Licht gestellt worden [1]). Das Speculum morale ist ein späterer, erst um 1310 abgefasster oder vielmehr compilirter Nachtrag, wahrscheinlich von der Hand eines Franciscaners, welcher durch Zusammenstellung mehrerer Schriftstücke einen Conspectus der Sittenlehre anfertigte, der dann geeignet erschien, als dritte Abteilung dem Gesammtwerk einverleibt zu werden. Zu diesem Zweck wurde der Prolog an der betreffenden Stelle gefälscht, ein opus quadripartitum trat an die Stelle des tripartitum, denn es hat sich ergeben, dass die älteren Handschriften in der Vorrede nur ein Speculum naturale, historiale, doctrinale, aber kein morale nennen. Die Leser liessen sich eine so gewaltige Einschiebung gefallen, und was die jüngeren Abschriften einstimmig bezeugten, konnte dann bei dem gänzlichen Mangel an kritischer Beobachtung mechanisch aus einer Ausgabe in die andere übergehen; nur soviel war damit erreicht, dass neben der encyklopädischen Lehrform des echten Vincenz nunmehr auch die streng kirchliche und scholastisch argumentirende eine Aufnahme innerhalb des Ganzen gefunden hatte.

Die Quellen, welche der uns unbekannte Compilator teils

---

1) Jac. Echard, St. Thomae summa suo auctori vindicata, in Scriptores Ord. praedic. recensiti etc. Par. 1719. Histoire litt. de la Fr. XVIII, p. 474sqq.

wörtlich benutzte, teils in grossen Schriftstücken zusammenarbeitete, werden von Vogel und von Liliencron übereinstimmend angegeben [1]). Zunächst sind es die beiden Abteilungen des zweiten Teils der Summa des Thomas, welche hauptsächlich dem ersten Buche des Speculum zum Grunde liegen; aus Thomas sind die Definitionen und letzten Urteile entlehnt, während die Methode nur in abgekürzter und verschlechterter Gestalt beibehalten ist. Dazu kommen aber noch vier andere Schriften: 1) Tractatus de consideratione novissimorum eines unbekannten Verfassers, gegen 1300 geschrieben und als Sermones de quatuor novissimis auch anderweitig gedruckt, Quelle für den eschatologischen Abschnitt; 2) Stephanus de Borbone oder de Bellavilla, De septem donis spiritus sancti, übrigens ungedruckt, hier an geeigneter Stelle aufgenommen; 3) Petri de Tarentasia (Papst Innocenz V., † 1276) Commentarius in quatuor libros sententiarum; 4) Richardi de Mediavilla (Middleton) Quaestiones, Schrift eines um 1300 gestorbenen Minoriten.

Nur etwas bleibt unter diesen Umständen noch zweifelhaft, ob es nicht wenigstens im Plane des Vincenz gelegen, ein viertes Speculum als Anleitung zur Erkenntnis der sittlichen Angelegenheiten selbst auszuarbeiten. Schlosser hat dies einfach angenommen, indem er nur bedauert, dass der Tod den ehrwürdigen Mönch verhindert habe, diesen moralischen Teil selbst zu vollenden, dessen Gegenstand ihm als einem durchaus sittlich gegründeten und durch reiche Erfahrungen entwickelten Charakter besonders nahe gelegen haben müsse. Auch Liliencron hat sich für diese Auffassung erklärt, die von der Histoire litt. und von Vogel bestritten wird [2]). Bestimmtere Gründe zu deren Gunsten scheinen

1) S. von Liliencron, Ueber den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik, München 1876. Diese mir erst vor kurzem bekannt gewordene „Festrede" ist teilweise auch unserem Vincenz gewidmet und gewährt z. B. einen weit schöneren Einblick in das Speculum naturale als Schlossers Buch. Ueber die Quellen des Speculum morale, vgl. S. 43 und Vogel, S. 21.

2) Hist. litt., p. 475. Vogel a. a. O., § 9. 10. Schlosser a. a. O., S. 197.

allerdings nicht vorzuliegen. Bedenken wir, dass in dem ursprünglichen Text des Prologs einfach und ohne Nebenbemerkung gesagt wird: Opus universum in tres partes — in tria volumina — distinxi, dass Vincenz der Moral bereits zwei Bücher des Lehrspiegels, die wir kennen, gewidmet, dass er ferner den Geschichtsspiegel ganz nach sittlichen Gesichtspunkten entworfen und ausserdem die religiöse Weltanschauung dem Naturspiegel einverleibt hatte: so sind wir nicht berechtigt, ihm eine noch weiter reichende Intention beizulegen; der Schriftsteller durfte glauben, schon mit jenen drei Abteilungen über Natur, Geschichte und Lehrwissenschaft das Universum menschlichen Wissens umfasst zu haben. Dagegen nach Vollendung des Werks traten leicht noch andere Erwägungen in Kraft. Das Detail der Ethik, die Menge der überlieferten Vorschriften und asketischen Anleitungen, kurz die ganze kirchlich und dogmatisch normirte Lebenslehre fehlte dem Opus majus. Hatte nun ein späterer scholastisch geschulter Mönch aus Thomas und andern Schriften ein solches Lehrbuch componirt oder, wie sich Schlosser ausdrückt, zusammengestoppelt: so konnten andere füglich den Einfall haben, demselben in der Encyklopädie des Vincenz eine Stelle zu geben, wodurch zugleich für dessen Anerkennung und Gebrauch gesorgt war. Der Schreiber braucht in diesem Falle nicht auch der Betrüger gewesen zu sein.

Für unseren Zweck ist an diesem mutmasslichen Hergang wenig gelegen. Wer das Speculum morale durchblättert, wird durch die Menge der eingestreuten, obwohl höchst nachlässig behandelten Citate noch an den alten Polyhistor Vincenz erinnert werden. Ausser Aristoteles, der jetzt schlechtweg Philosophus heist, finden Plato, die Stoiker und Epicurus als philosophische Zeugen Erwähnung, als klassische Schriftsteller Homer, Ovid, Plinius, Gellius, Cicero, Seneca; und weit grösser ist die Zahl der kirchlichen Gewährsmänner, eines Augustin, Hieronymus, Orosius, Gennadius, Isidor, Alcuin, Anselm, Hugo und Richard vom heiligen Victor und vieler anderen. Was aber unseren Sammler von dem streng lehrenden Thomas unterscheidet, ist die Einmischung historischer oder für historisch geltender und moralisch brauchbarer Exem-

plificationen. Von der Bibel abgesehen wird die ganze Kaiser- und Königsgeschichte von Alexander dem Grossen bis zu Karl dem Grossen und Ludwig dem Heiligen citirt, nicht minder die Mönchsorden und Heiligenlegenden, Frankreich und Lothringen liefern die meisten Beispiele. Die Erwähnung der Kreuzzüge und der Albigenser, der Cluniacenser und Cistercienser, der beiden Bettelorden, die jedoch nirgends in Gegensatz zu einander gestellt werden, sodann einzelner Persönlichkeiten wie Bischof Fulco von Toulouse, Remigius von Rheims, Guillerin aus Novum castrum in der Diöcese Lausanne, Maria von Ognies († 1213), deren Leben Jacob de Vitry beschrieben, — dies und ähnliches lässt mit Gewissheit schliessen, wo der Concipient lebte. Daneben tauchen ferne Nebelgestalten auf, — ein Ritter Tundal in Hibernien [1]), ein Dandamus, der Schüler der Bragmanen und Gymnosophisten, dazu Naturscenen aus der Historia transmarina [2]). Die beste Parallele liefert hier Jacobus de Voragine, der Dominicaner mit seiner oft gedruckten Legenda aurea. Und selbst Tierfabeln müssen zur Erläuterung dienen; zwei dergleichen werden einem Guiard, Kanzler von Paris und nachherigem Bischof von Tournay, in den Mund gelegt und kommen darauf hinaus, dass der veridicus, eben weil er die Wahrheit sagt, übel davon zu kommen pflegt [3]). Dadurch erhält das Ganze das Ansehen einer illustrirten Moral, und denken wir nun diesen Erzählungs- und Sagenstoff in den Rahmen von schulmässig formulirten Sätzen und Folgerungen eingeschüttet: so ist es, als ob Logik, Geschichte, Phantasie, Träumerei und Gefühl wie im wilden Tumulte lägen, und nur dieses Zeitalter war einer solchen Mischung des Ungleichartigen fähig.

---

1) De visione Tundali, Spec. mor. II, 3, 3.

2) Vgl. Spec. mor. lib. I, p. 1, dist. 26, p. 3, dist. 4; lib. III, p. 2, dist. 7. 20, p. 3, dist. 2. — „Quod cum nautae vident ardeam ad modum aquilae ab imo ad alta ascendere, signum est statim nasciturae tempestatis gravissimae.“ Vielleicht ist mit dieser Historia transmarina die Historia orientalis des Jacobus de Vitriaco gemeint, doch kann ich dies nicht controliren, da mir von diesem Werk nur das dritte Buch, bei Gretser, Opp. III, zur Hand ist.

3) Spec. mor. III, 3, dist. 12.

Für das Sprachcolorit ist bemerkenswert, dass hier und da lateinisch-gallische oder altfranzösische Ausdrücke eingestreut werden, wie guerra für bellum, grilo, muscio (asinus), modernus, palfredus, worin sich gleichfalls die Heimat verrät. Tyrelire wird eine Schachtel genannt oder ein Kinderspielzeug, so eingerichtet, dass es zerbrochen werden muss, um seinen Inhalt von sich zu geben [1]. Einmal begegnen wir einem französischen Sprüchwort: Qu'apprend poulain en dentéure, tant comme il vit si li dure [2].

Nach diesen Bemerkungen kann der Leser von diesem Product nur die ungünstigste Meinung haben. Für sich betrachtet ist es allerdings nur ein Machwerk von geringem Wert und wird daher in der Histoire littéraire als compilation misérable bezeichnet. Und dennoch möge ihm die folgende Darstellung gewidmet werden [3], zunächst weil es vollständiger ist als andere gleichartige und gleichzeitige Arbeiten; denn was auf dem Gebiet der Sittenlehre bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts geleistet worden, wird, wie auch Vogel anerkennt, sich sonst nirgends in solchem Umfange gesammelt finden. Um seines Gegenstandes willen legt sogar Liliencron diesem Teil der kirchlichen Universalwissenschaft die grösste Wichtigkeit bei. Dazu kommt aber noch die Eigentümlichkeit der Einteilung. Das Speculum morale zerfällt in drei Bücher; das erste umfasst die Tugend-, das dritte die Sündenlehre, und als zweites Buch tritt ein Abschnitt von den letzten Dingen dazwischen [4]. Für uns erscheint diese Einteilung völlig fremdartig und verkehrt, es wird sich aber ergeben, dass sie dem Ganzen ein Gepräge giebt, bei dessen

---

1) Speculum morale III, 10, 15: „Quod non emittit quod continet, nisi prius frangatur."

2) Lib. III, 3, dist. 7. Das Sprüchlein ist auch anderweitig nachweisbar in der Form: „Qu'apprend poulain en dentéure, Tenir le veult tant com il dure" (Was das Hühnchen in der Kindheit lernt, will es festhalten, so lange es lebt).

3) Eine kurze Uebersicht des Inhalts hat schon von Liliencron gegeben, a. a. O., S. 22 ff.

4) S. Liliencron, S. 22 ff.

Betrachtung zu verweilen der Historiker der Ethik volle Ursache hat.

Man erwarte im folgenden nicht etwa einen Auszug aus dem Sammelwerk, der in kurzem ohnehin unmöglich sein würde; unsere Aufgabe ist vielmehr die der Beleuchtung und Beurteilung sowie der Anknüpfung an die schon früher vorhandenen Dogmen der Moral. Es wird genügen, mit Benutzung der besonders charakteristischen Einzelheiten dem Gange des Systems zu folgen; und wenn wir dabei auf die von dem Sammler ausgebeuteten Stellen des Thomas mehrfach verweisen werden: so kann doch im übrigen nichts daran gelegen sein, genau zu wissen, wie sich derselbe zu seinen Quellen verhält, und wie viel von den eingestreuten geschichtlichen oder legendenhaften Notizen auf seine eigene Rechnung kommt [1]).

1.

Das Verhältnis der Psychologie zur Ethik hat einer wissenschaftlichen Behandlung der letzteren von jeher grosse Schwierigkeiten bereitet. Durch alle gelehrte Literatur der Ethik lässt sich der Unterschied einer mehr beschreibenden oder behauptenden Methode verfolgen. Das Sittliche ist gegeben, es soll als ein Wahres und Notwendiges anerkannt werden; zu diesem Zweck wird entweder auf ein Inneres verwiesen, auf Zeugnisse des Bewusstseins oder des Gewissens, welchen eine objective Norm entspricht, und die daher unter allem Wechsel der Selentätigkeit sich gleichbleiben und gebieterisch geltend machen, oder es werden gewisse Verhältnisse des physischen und psychischen Organismus nachgewiesen, unter welchen der Mensch eine bestimmte Richtung des Wollens und Handelns einschlägt, die dann, weil sie sich

---

1) Von allgemeineren Werken erwähnen wir zur Vergleichung: Neander, Vorlesungen über die Geschichte der Ethik, herausgegeben von Erdmann, S. 290ff. Desselben Wissenschaftliche Abhandlungen, herausgegeben von Jacobi, S. 42ff. Werner, Thomas von Aquino, Bd. II, S. 467; der letztere liefert jedoch nur ein Referat über die Lehre des Thomas, indem er so gut wie alles Kritische dem Leser überlässt.

vom Naturtriebe wie von der leeren Willkür abscheidet, den Namen einer höheren und sittlichen für sich beansprucht. Das eine Verfahren hält sich an die subjective Erscheinungsform, das andere fordert die Selbständigkeit des Princips, jenes geht von der Peripherie, dieses vom Centrum aus. Als Anfänger der descriptiven Moral darf Aristoteles gelten; indem er jede Tugend in die Mitte zwischen entgegengesetzte Fehler stellt, giebt er dem Sittlichen den allgemeinen Charakter eines Masshaltens, welches im einzelnen verdeutlicht werden muss, um an gleichartigen Merkmalen erkannt zu werden. Dagegen waren die Stoiker imperative Moralisten, von den Proportionen des Selenlebens wollte ihr hartes Princip nicht abhängig sein; pflichtgemäss handelt der Mensch nach ihrer Lehre nur, indem er das Weltgesetz als die Grundbestimmung seines eigenen Vernunftwesens anerkennt, um ihr dann in der Reihenfolge seiner Tätigkeiten unerschütterlich treu zu bleiben. Aehnliche Unterschiede wiederholen sich in der neueren Zeit. Den Empirikern hat es stets nahe gelegen, die Symptome zu sammeln, deren Wiederkehr das Vorurteil einer Bewegung nach der Art des Sittlichen zu erwecken und damit auch dieses als ein Eigentümliches festzustellen geeignet sind; die Aesthetiker verfeinerten und veredelten dann das Bild einer sittlichen Wohlgestalt. Man denke unter anderen an Hume, welcher fast lediglich innerhalb der Grenzen einer descriptiven Entwicklung stehen bleibt, denn er verzichtet auf jeden Beweis für die Realität des Guten, als welcher sich aus der höheren Ordnung gewisser Triebe und aus der Ebenmässigkeit ihres Wirkens ergiebt. Recht im Gegenteil kann die Kant'sche Moral nur mit Schwierigkeit an den Massstab des Verhältnismässigen herangezogen werden, sie verleugnet ihn vielmehr und beginnt mit einem Machtspruch, der durch sich selber Gehorsam fordert, statt sich einer subjectiven Proportion zu unterwerfen.

Von der biblischen Sittenlehre muss gesagt werden, dass sie den ganzen Menschen vor Augen hat und daher nach beiden Seiten bedeutungsvolle Anknüpfungspunkte darbietet. Was sie aber voranstellt, ist immer nur derselbe einfache Aufruf, immer nur dieselbe unmittelbar gültige Forderung des

Gerechten und Gottgewollten. An einer Entscheidung ist alles gelegen; denke nicht daran, was übrigens zur Vollständigkeit deiner selbst gehören mag, verkürze und verwunde dich lieber, dann bist du gerettet. In der richtigen Verhältnismässigkeit der Kräfte kann das Heil nicht enthalten sein, folglich wird es sich auch theoretisch noch nicht aus der Abmessung eines Zuviel oder Zuwenig erklären lassen. Freilich aber ist damit nur die Aufrichtung des wahrhaft Guten, nicht das Ziel der persönlichen Entwicklung für dasselbe ausgesprochen, und es bleibt die Aussicht stehen, dass die Symmetrie der sittlichen Bewegung, die anfänglich aufgegeben werden musste, schliesslich doch wieder erreichbar und erstrebenswert erscheint. Der erste Bruch schliesst die Aufgabe einer nachherigen harmonischen Ausbildung nicht aus, und darum wird auch niemand folgern, dass die beschreibende Methode, nachdem sie an der einen Stelle untauglich befunden worden, überhaupt jedes christliche und wissenschaftliche Recht verloren habe.

Der erste Artikel dieser Abhandlung hat gezeigt, dass die ältere kirchliche Ethik sich ziemlich früh mit einer Reihe von psychologischen und anthropologischen Begriffen in Verbindung gesetzt hatte. Sie wuchs dadurch in die Breite, die Aufmerksamkeit richtete sich auf zweierlei, den Boden kennen zu lernen, wo das Sittliche erwächst, aber auch die göttliche Autorität rechtzeitig herbeizuziehen, die ihm allein volle Stärke und Wahrheit verleiht. Die Scholastik mit sehr erweiterter Kenntnis des Materials wie der Denkformen setzt den eingeschlagenen Weg fort; denn sie erst recht hat das doppelte Bestreben, beides zu verknüpfen, was der Mensch mitbringt und selbst in seiner sündhaften Beschaffenheit als höchste Lebensbestimmung noch verrät, und was er für den Zweck der Wiederherstellung von obenher empfangen muss. Und für die erstere Richtung und die in ihr nötigen Unterscheidungen und Vergleichungen war inzwischen der selenkundige „Philosoph“ der beste Lehrmeister geworden. Schon in den Propyläen offenbart sich das Gefüge des Tempels, schon im Eingange bemerken wir eine Composition, deren ungleiche Bestandteile sich dann über den ganzen Körper des vielgliedrigen Systems erstrecken.

Gegenstand der Ethik ist das menschliche Handeln (opus, operatio) und dessen Notwendigkeit. Die vernünftige Natur hat ihr Wesen darin, dass sie einem Ziele zustrebt, sie handelt zweckvoll, indem sie ein Höchstes zu erreichen sucht; der Mensch als die denkende und willensfähige Creatur ist auf die Gewinnung oder Wiedergewinnung seines eigenen Grundes und Urbildes hingewiesen. Nicht Ehre noch Ruhm noch Reichtum und Lust vermögen ihn zu beglücken; seine Seligkeit muss zugleich Vollkommenheit sein, und nur auf dem Wege der Vernunft und demnächst der Willenstätigkeit kann sie ihm zuteil werden. — Von diesen Sätzen ausgehend, findet Thomas von Aquino die menschliche Seligkeit in der Anschauung des göttlichen Wesens und untersucht dann weiter den Anteil des Intellects, des Willens und des Genusses, durch welchen sie empfangen wird; er fragt, wie weit sie natürlich erreichbar ist, und welchen höheren und vollendenden Grad sie einer übernatürlichen Mitteilung verdanken muss. Unter dem Namen des Willens werden hierauf die Kategorien des Freiwilligen und Unfreiwilligen, des Richtigen und Unrichtigen, Guten und Schlechten, des Beweggrundes, Vorhabens und Erfolges vorgeführt; aber so ernstlich auch Thomas über die ethischen Qualitäten reflectirt: so bleibt er doch durchaus bei dem Aristotelischen Grundgedanken stehen, dass das Sittliche aus der Vernunftbestimmung als solcher herstammt und von ihr abhängig bleibt. Die Vernunft ist das Gebietende, denn stets ist sie auf das Gute, soweit es nämlich erkannt wird, hingerichtet; von ihr empfängt der Wille die Intention, während er bei der Ausführung des Gewollten sich der eigenen Kraft überlassen sieht. Gott aber ist in allem Tun der erste Bewegende [1]).

An dieser Stelle setzt unser Speculum morale mit seiner weit ausgesponnenen Gedankenreihe ein. In allen deinen Werken denke an das Ende! Schwierigkeit im Guthandeln, Unklugheit in der Voraussicht der Zukunft, Neigung zur Sünde sind die Uebel, welche die Menschheit aus der Erbschaft ihres Anfängers sich zugezogen hat, und um sie zu

---

1) Werner, Der heilige Thomas von Aquino, Bd. II, S. 471ff.

überwinden, gilt es rasch beginnen, treulich und aus Liebe arbeiten, männlich fortfahren und mit Demut endigen[1]). Was die Handlung sei nach ihrer Entstehung, Art und Richtung, nach Ziel und Erfolg, muss aus innerlichen und äusserlichen (intrinseca et extrinseca) — wir würden sagen: aus subjectiven und objectiven — Principien untersucht werden, die einen machen die andern nicht entbehrlich. Aus Vernunft, Willen und Affect besteht der Mensch, und jeder dieser Factoren kommt in Rechnung; oder sollten etwa die Affectionen in der Entwicklung der sittlichen Handlungsweise keine Stelle verdienen? So urteilten einst die Stoiker, indem sie Unterdrückung alles Leidentlichen und Begehrlichen forderten, welchem sich die Epikuräer wieder bedachtlos hingaben, und nur die Peripatetiker trafen die richtige Auskunft[2]). Sie gewährten auch diesen teils sinnlichen teils intellectuellen Regungen einigen Spielraum; fehlen dürfen sie nicht, aber sie sollen auch nicht ausschweifen; das wahre Ziel alles Strebens giebt ihnen erst das rechte Mass, und in der Leitung und gegenseitigen Ausgleichung des Leidentlichen ist zugleich der sittliche Gang der Tätigkeit enthalten. Mit dem Leben der Affectionen kommt gleichzeitig auch das sittliche Werden zur Darstellung. Alle Affectionen oder, wie sie hier nach Thomas genannt werden, Passionen zerfallen in eine doppelte Reihe, sie sind erstens begehrlicher Art (concupiscibile, ἐπιθυμητικόν) und drücken dann Zuwendung oder Abwendung aus, wie Liebe, Sehnsucht, Ergötzen, Freude, sammt ihrem Gegenteil, wie Hass, Flucht, Schmerz, Traurigkeit. Oder zweitens haben sie den gemeinsamen Charakter der Erregung (irascibile, ὀρεκτικόν) als Hoffnung und Verzagtheit (desperatio), als Furcht, Verwegenheit, Zorn und Eifer. Die ersteren werden durch Gegen-

---

[1]) Spec. mor. lib. I, p. 1, dist. 1. 2: „Debemus inchoare celeriter sine dilatione, laborare fideliter ex dilectione, continuare viriliter sine defectione, consummare humiliter sine elatione. — Brevissimum est omne tempus quo vivimus.“

[2]) Spec. mor. I, p. 1, dist. 7: „Nam Stoici dixerunt, omnes passiones esse malas, Peripatetici vero, passiones moderatas esse bonas.“ Conf. Thom. Aquin. Summ. II, 1, quaest. 22. Werner a. a. O., S. 482ff.

wärtiges, die anderen durch Bevorstehendes und Künftiges hervorgerufen; daher gehen auch jene notwendig voran, eine Neigung muss vorhanden sein, ehe ein Hoffen und Sorgen, ein Zürnen und Eifern eintritt [1]. Aber das ist nicht der einzige Unterschied.

Die Passionen der Begehrung stellen ein einfaches Verhältnis zu ihrem Gegenstande dar, stets beziehen sie sich auf ein gegenständliches, welches entweder gesucht oder gemieden wird; folglich entsteht hier keine andere Alternative als die der Anziehung oder Abstossung, der Vor- und Rückbewegung. Eigentlich wird nur das Gute geliebt, das Schlechte nur unter dem Gesichtspunkte des Guten [2]; daher ist es auch das Gute, welches mit seiner unmittelbaren Attractionskraft dem Menschen zuerst nahetritt. Schon damit ist die höhere Ordnung dieser Regungen dargetan, welche gradlinigt auf den Weg zu dem einen und letzten hindeuten. Ganz anders die Passionen der Erregung; mit ihnen verbindet sich stets die Vorstellung einer Hemmung und Schwierigkeit, welche der Erreichung des Gewünschten im Wege steht, daher scheiden sie sich in Furcht und Hoffnung. Man bedenke ferner, dass diese beiderlei Affectionen nicht einfach nebeneinander hergehen, sondern sich gegenseitig beschränken und kreuzen; was als Verlangen und Neigung begonnen hat, wird durch hinzutretende Furcht gestört, abgelenkt oder erschüttert. Die Affecte der Erregung sind jeder Unruhe und Schwankung ausgesetzt, sie können nur in den Passionen der ersten Ordnung ihr Regulativ finden, weil diese von vornherein eine Richtung auf das Gute mitbringen [3]. Der Mensch der Erregung soll sich gleichsam nach dem des Begehrens umsehen, weil dieser ihn zu leiten und an die Zweckbeziehung für das Gute heranzuziehen

---

1) Spec. mor. I, p. 1, dist. 5. 6.

2) Lib. I, p. 1, dist. 10: „Non amatur certe nisi bonum, — malum autem non amatur nisi sub ratione boni. — Amor importat quandam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum, unicuique autem est bonum id, quod est sibi connaturale et proportionatum, unde relinquitur, quod bonum sit propria causa amoris.“

3) I, dist. 6: „Et ideo passiones irascibiles omnes terminantur ad passiones concupiscibiles.“

vermag. Dass auf diesem Wege Gefahren, innere Conflicte und Ausschreitungen möglich sind, wenn einzelne Affectionen für sich regieren wollen, statt in anderen Mass und Gestalt zu suchen, und dass ebenso das innere Gleichgewicht der höchsten, von der Vernunft vorzuhaltenden Zweckbestimmung förderlich ist, leuchtet ein. — Wir werden aber auch mit den individuellen Eigenschaften der Passionen bekannt gemacht, die Hand des Scholastikers untersucht sie mit mikroskopischer Genauigkeit, freilich nur in beschreibender und aufzählender Weise. Seiner Aufgabe gemäss muss er die Liebe (amor) an die Spitze stellen, ohne zu fragen, ob sie auch als ein Intellectuelles gedacht zu den Passionen gehöre; ihre Empfänglichkeit soll sie dazu machen. Ihre Gründerin ist das Gute, und wie sie aus ihm stammt: so bleibt sie ihm auch zugesellt, hat ihr Object in Gott und in der Creatur und bezeugt ihren Ursprung durch verbreitende Wirksamkeit. Alle Einigungen, Verbindungen und Freundschaften sind ihr Werk, und ihr Recht reicht so weit, als sie sich nicht dem Irdischen und Weltlichen als solchem anheftet. Entzweiung und Dissonanz als die Kriterien des Schlechten müssen daher notwendig auf die Seite des Hasses fallen; aber soviel dieser auch anstiften mag, die Liebe ist doch von vornherein stärker als er [1]). Und ihr scheint auch die Freude ebenbürtig zu sein; denn Wohlgefallen oder Ergötzung (delectatio) haben wir mit den Tieren gemein, sie hat ein weites Gebiet und gestattet Abstufungen von der niedrigsten bis zur höchsten spirituellen Lust; die Freude (gaudium) allein ist menschlich, weil wir uns nur dessen freuen, was uns von der Vernunft als begehrenswert vorgehalten wird. Entfernter hängen Sehnsucht (desiderium) und Abscheu (abominatio) mit der Liebe zusammen, ihre Steigerung macht sie gefährlich. Die irascibeln Regungen, spes und desperatio, timor und audacia, ira und zelus entwickeln sich unter lauter Schwan-

1) I, 9—12: „Impossibile est, effectum sua causa esse fortiorem, omne enim odium procedit ex aliquo amore, — unde impossibile est, quod odium fortius sit amore simpliciter." — Thom. Aquin. Summ. II, 1, qu. 31.

kungen, aber bei der Menge ihrer möglichen Arten, Beweggründe, Gegenstände und Früchte muss auch ihnen eine günstige Wirkung unter Bedingungen abgewonnen werden. Furcht hat mehr Gefahren als Hoffnung, der Hass ist schlimmer als der Zorn, dieser aber heftiger und naturartiger als jener, denn er kann jede Wallung des Gemüts und Verdunkelung des Denkens bis zur Verstockung und zum Schweigen hervorbringen [1]). Am wenigsten kann der Traurigkeit etwas Günstiges nachgerühmt werden, doch soll an allen Stellen noch die Möglichkeit des Ablenkens, der Busse und der Heilung übrig bleiben.

Man denke sich nun diese Beobachtungen, die wir nur beispielsweise hervorheben, weiter vervollständigt: so ergiebt sich ein Einblick in das Leben der Affecte sammt allen seinen Wandlungen und Misverhältnissen. Damit beabsichtigt der Schriftsteller eine Art von psychologischer Moral herzustellen, was ihm aber schärfer angesehen nur unter starken Unklarheiten und Vorgriffen gelingt. Der benutzte Apparat von Selenkräften ist reich genug: zwei Reihen von Passionen und in der Mitte die Vernunft, mit welcher sie unmittelbar communiciren. Ob sie alle den Namen Passionen verdienen, bleibe dahingestellt; es ist höchst sinnreich, dass sie von der Liebe als der ältesten und edelsten unter ihnen angeführt werden. Allein diese Anschauung lässt den Willen hinter der Intelligenz völlig zurücktreten, das handelnde Ich kommt nicht zu seinem Recht und muss durch Harmonie und Disharmonie der Affecte über sich verfügen lassen. Unter diesen Umständen kann auch das Wesen des Sittlichen nicht klar werden. In der Erläuterung des Einzelnen werden Tugend, Sünde, Schuld und Gewissen und Busse herbeigezogen, das Heilsame und Verderbliche (bonitas et malitia) in den Affecten streng gesondert, die Hülfsmittel zur Bekämpfung ihres Uebermasses angeführt. Wir befinden uns also schon mitten in der Moral, und doch ist diese noch nicht gegründet, sondern nur durch eine Anzahl von Voraussetzungen und anti-

---

1) I, 1, 33: „Potest tanta esse perturbatio irae, ut omnino impediatur lingua ab usu loquendi, et tunc sequitur taciturnitas.“

cipirenden Momenten zurecht gemacht. Das Sittliche ist schon da und noch nicht da, denn es wird nur nach Massverhältnissen und psychischen Functionen abgebildet. Teilweise lag der Fehler in der Abhängigkeit von dem einseitigen Standpunkt des Aristoteles; es war natürlich, dass unsere Kirchenlehrer bei dieser Grundlegung allein nicht stehen bleiben wollten. Auch abgesehen davon erscheint der Versuch lehrreich, indem er uns daran erinnert, dass spätere Moraltheologen stets auf Schwierigkeiten gestossen sind, wenn sie aus der Psychologie und der Abmessung der Selenkräfte wie mit gleichen Füssen in die Ethik springen wollten.

Die innerlichen Principien genügen also nicht, ja sie sollen auch eigentlich nicht hinreichen. An die Affecte schliessen sich zunächst die Habitus, ἕξεις an, diese bekannte Aristotelische Kategorie, welche, einmal in die theologische Sprache aufgenommen, sich bis tief ins siebzehnte Jahrhundert innerhalb derselben behauptet hat. Thomas verweilt ausführlicher bei den Habitus, sie sind ihm sittliche Fähigkeiten oder Dispositionen, welche, von der Vernunft und dem durch sie bestimmten Willen ausgegangen, eine Richtung auf das Handeln mitbringen, durch Uebung zu Fertigkeiten werden und den Uebergang zur Tugend bilden [1]). Dagegen schreitet das Speculum im zweiten Teile des ersten Buchs von der subjectiv psychologischen Norm sogleich zur objecjectiven vorwärts. Auf das innerliche Princip, wie es genannt wird, folgt das äusserliche als gebieterische Autorität, und dieses ist vor der Welt schon gegeben [2]). Jetzt verschwindet jede Unsicherheit; was vorhin wie ein Mittel zu vernunftgemässer Leitung und Beherrschung alles Leidentlichen erwogen wurde, — jetzt erhebt es sich als das Absolute über alles Dasein. Gott ist der erste Bewegende, seine Vorsehung umfasst die künstlerischen Vorbilder der Dinge, seine Weis-

---

1) Thom. Aquin. Summ. II, 1, quaest. 49. 50.

2) Spec. mor. I, p. 2, dist. 1: „Principium extrinsecum inclinans ad malum est diabolus, — principium autem extrinsecum movens ad bonum est Deus, qui nos instruit per legem et adjuvat per gratiam et alia virtutibus adjuncta sive dona beatitudinis et fructus.“

heit hat sie durch einen zweckbestimmenden Zusammenhang der Schöpfung selber eingeprägt. Sie ist die Bildnerin des Lebens, aber auch die allein gültige Leiterin menschlicher Handlungen, welche Gehorsam fordert. Zwar in sich selber verstehen wir sie nicht, wohl aber deren Ausstrahlung, wie sie sich durch alle Ordnungen der Natur und der Selentätigkeit hindurch wahrnehmen lässt. Wenn nun mit der Weisheit das ewige Gesetz zusammenfällt: so bildet eben dieses, von welchem einige mehr und andere weniger verstehen, zugleich den idealen Hintergrund aller Rechte und Normen [1]). Auf ihm aber ruhen in stufenmässiger Ordnung noch drei andere Daseinsformen des Gesetzes. Zunächst das natürliche, welches sich schon nach dem bisherigen unausweichlich darbietet. Soll die speculative Vernunft von Haus aus auf Zweckmässigkeit des Handelns und Vermeidung des Verkehrten und Schädlichen eingerichtet sein: so kann ihr dieser Zug nur aus der Naturanlage einwohnen. Nicht minder tief gegründet ist der Wissens- und Tätigkeitstrieb, das Bedürfnis geselliger Verbindung und geschlechtlicher Gemeinschaft sammt den Motiven gegenseitiger Schonung und Selbsterhaltung; daran hängen Gemeinplätze, die sich ergänzen und vervollständigen, auch im einzelnen verleugnen, aber nicht verbannen lassen. Daher bezeichnet das Naturgesetz den unzerstörbaren Boden jedes anderen. Die Vernunft verbürgt und bestätigt es, aber um von ihm aus Recht und Ordnung herzustellen, sind positive Satzungen erforderlich; daher folgt drittens das Menschengesetz (lex humana) als der Inbegriff bürgerlicher und staatlicher Vorschriften. Wir werden hier erinnert an die anderweitig von den Scholastikern ausgeführte doppelte Auffassung des Gewissens. Die praktische, in positiven Urteilen auftretende, aber dem Irrtum ausgesetzte conscientia ruht auf einer dem Geiste selber ein-

---

1) Lib. I, p. 2, dist. 1: „Legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in se ipsa est, nisi solum beati qui Deum vident per essentiam, sed omnis creatura rationalis cognoscit ipsam secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem vel minorem. Omnis enim cognitio est quaedam irradiatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis.“

gepflanzten und unverlierbaren Verbindlichkeit, der synderesis; wie also jene in dieser ihre Wahrheit hat: so soll auch jedes menschliche Gesetz, während es selber dem Wechsel unterliegt, eine gemeinsame, weil mit der Schöpfung schon gegebene Grundlage unter sich haben. Das Menschengesetz mit seinen endlichen Verhältnissen will gestalten, befestigen und durch Bestrafung Schranken aufrichten, das göttliche aber (lex divina), welches die vierte Stufe einnimmt, bringt eine letzte Steigerung hinzu; indem es die Erkenntnis ewiger Glückseligkeit erschliesst, überschreitet es das Mass natürlicher Fassungskraft und lässt jeden Zweifel schwinden; mit dem tiefsten Beweggrund tritt auch der höchste Lebenszweck ans Licht [1]). Im Dekalog werden die moralischen Normen zusammengefasst, damit der Mensch in keinem Falle über sein eigenes Sollen im Unklaren bleibe, sie werden aber auch aus ihrem innersten Grunde hergeleitet; was der Vernunft unmittelbar eingeprägt ist, muss an der Spitze stehen, mit Gott muss der Dekalog beginnen. Damit ist die Aufgabe erschlossen, aber ihre Lösung noch nicht ermöglicht; denn so lange der Sinn noch selbstisch an das Irdische gebunden war und nicht gelernt hatte, durch „Verachtung der Welt“ [2]) sich in der Region des Ewigen heimisch zu machen, — so lange ist das alte Gebot nur wie eine drückende Last empfunden worden. Es bedurfte eines nochmaligen Beistandes, ein göttliches Geschenk musste zu der schon vorhandenen Natur- und Gesetzesausstattung hinzutreten; dieses aber konnte erst mit der Hinwegräumung der menschlichen Sündenschuld verliehen werden; es ist das neue, durch die Gnade des heiligen Geistes den Gläubigen mitgeteilte Gesetz, die nova lex evangelii [3]). Aristoteles hat hier nicht mitzusprechen, Augustin

---

[1]) Ibid. dist. 2—4.

[2]) „Secundum affectum continentur in evangelio ea, quae pertinent ad contemtum mundi, per quem homo fit capax spiritus sancti; mundus enim i. e. amatores mundi non possunt capere sp. s.“ I, 2, 7.

[3]) Spec. mor. I, p. 2, dist. 7: „De nova lege secundum se. Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam sp. s. et ad usum hujus gratiae pertinentia, — et ideo dicendum est, quod principaliter

nimmt seine Stelle ein. Ganz nach dem Schema der Augustinischen Ueberlieferung wird weiter unten nachgewiesen, wie in dem einen christlichen Princip Gesetz und Evangelium zusammenfliessen, wie das zu voller Idealität erhobene evangelische Gesetz, um seinem eigenen Willen gerecht zu werden, auch eine Kraft der Ausführung mitbringt, wie endlich diese ganze übernatürliche Geistesmacht von der Menschheit Christi aus durch das Medium der Sacramente umbildend in das Leben einströmt. Psychologisch angesehen erfolgt jede Veränderung auf dem bezeichneten rationalen Wege; daher muss zuerst im Denken und Wissen ein neues, über den weltlichen Massstab erhabenes Verständnis der Dinge erzeugt werden, welchem dann auch das Vermögen nachzukommen genötigt ist. Die Wahrheit ganz erkennen, das Gute als solches wollen, Gott lieben, von der Sünde erstehen, durch sich selber ausharren im Guten, — dies alles sind Wirkungen der Gnade, welche im Unterschiede von jeder einzelnen Eigenschaft und von den Tugenden, die sie hervorbringt, stark genug ist, um in die ganze Reihenfolge menschlicher Zustände ergreifend und umstimmend einzudringen. Die Bewegung aus dem Stande der Schuld in den der Gerechtigkeit ist Rechtfertigung, und sie führt zum Verdienst, welches selbst wieder die Aussicht auf ewigen Lohn eröffnet. Verdienst, — an diesem Namen hängen entgegengesetzte Bestimmungen; es wird ausgeschlossen durch den unendlichen Abstand des Leistenden von dem Fordernden, aber es wird wieder eingeführt durch die Gnade selber, welche ihm die Bedeutung einer billigen (congruum) Anerkennung von Seiten Gottes beimisst, weil es doch nur durch persönliche Anstrengung erworben werden kann. Zwei Interessen stehen einander entgegen, aber das religiös-praktische überwiegt und macht sich das rein be-

nova lex est lex indita, secundario autem est scripta. — Dupliciter enim est aliquid inditum homini, uno modo pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est indita homini; alio modo est aliquid inditum homini quasi naturae superadditum per gratiae donum, et hoc modo lex nova est indita homini, non solum indicans, quid sit faciendum, sed etiam adjuvans ad implendum.“ — Thom. Aquin. I, 1, quaest. 90.

griffliche dienstbar; und wenn nun nachdrucksvoll hinzugefügt wird, wie gerade in dem Verdienst die über jede andere Creatur erhabene Menschenwürde sich kundgiebt: so fühlt man wohl, welche Wichtigkeit dieser Begriff im kirchlichen Bewusstsein bereits erlangt hatte [1]).

2.

Die kirchliche Moralwissenschaft, nach dem Bisherigen schon tief in die Dogmatik eingedrungen, hat hiermit ihre erste Hauptstation erreicht; das Gute ist auf subjective und objective Principien gegründet, der Gute, d. h. der für das Gute Tätige, ist von unten auf lebendig geworden. Zuerst der Mensch der relativ berechtigten, leistungsfähigen und von dem Wohlgefallen am Guten eröffneten Affectionen, hierauf der andere des Gesetzes, zuletzt der vom Geist des Evangeliums und der Gnade Ergriffene und Erneuerte. — Einer stellt sich über den andern, jeder liefert oder kann doch liefern seinen Beitrag zum Handeln in der Richtung auf ein gemeinsames Ziel, und wenn die erste Stufe einer vernunftgemässen Leitung der Passionen noch ganz und die zweite der gesetzlichen Objectivität teilweise dem natürlichen Standpunkt zugehört: so erhebt die dritte der Gnade sich zu einem freien Leben für das Ewige, dessen Genuss durch Verdienst errungen wird. Denn in dem Genusse Gottes besteht das ewige Leben, und die Bewegung nach dem göttlichen Gut ist der eigentümlichste Act der Liebe, von welchem alle anderen Tugendkräfte angeführt werden [2]). Biblisches und Augustinisches sind mit Aristotelischen Definitionen verknüpft und nach Thomas' Vorgange in einen weiten Rahmen aufgenommen. Wissenschaftlich hinterlässt das Ganze einen unklaren Eindruck. Die genannten Stufen scheiden sich nicht rein und werden ihrem Inhalt nach vielfach ineinandergeschoben, so dass die Factoren der höheren auch in der vor-

1) Spec. mor. I, 1, dist. 15. De merito effectu gratiae.

2) l. c. I, 2, dist. 15: „Vita aeterna in Dei fruitione consistit, motus autem humanae mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus charitatis, per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur.“

angehenden schon mitwirken, und selbst die Tatsache der Versöhnung bereits in Anspruch genommen wird, ehe sie sich in ihrem specifischen Wert dargelegt hat. Andererseits wird die Sünde als ein Bruch hingestellt und zur Erklärung desselben der Satan an die Spitze gestellt; und doch mildert sich dann wieder alles und wird einem Uebergange ähnlich, und der Leser bleibt in der Ungewissheit, ob der sittliche Gegensatz wirklich ein durchgreifender sei, oder ob die Sünde nur insoweit verderblich eingewirkt hat, dass sie die Menschenkraft innerhalb der Natur und des Weltkreises festbannte. Dieses Fehlers ungeachtet ergiebt sich eine immerhin sinnvolle Anschauung. Natur und Gesetz und höchste übernatürliche Freiheit gleichen einem grossartigen System von Kräften, sie sind qualitativ und graduell verschieden und dennoch des gegenseitigen Anschlusses fähig, ihre Zusammengehörigkeit überwiegt den dazwischenliegenden Widerspruch. Der Mensch entspricht dem Universum, denkend und handelnd hat er von einer Höhe zur andern emporzuklimmen; die Gnade verhilft ihm zum Verdienst, er wird Empfänger des höchsten Guts, indem er zugleich die Menschenwürde zu ihrem Gipfel erhebt. Gott bleibt das primum movens trotz aller Hindernisse und Verführungen, die sein Regiment vereiteln wollen.

Der nächste Abschnitt giebt Gelegenheit, von diesen Bemerkungen weiteren Gebrauch zu machen. Den Kern dieses Systems bildet die Tugendlehre, und wie diese in den Kanal der Ueberlieferung aufgenommen war und einen ansehnlichen Vorstellungsapparat an sich gezogen hatte, welcher von dem echten Vincenz ohne sonderliche Kunst und nur mit grossen Strichen umschrieben worden, ist aus dem ersten Stück erinnerlich. Auch ist das allgemeine Schema dieses Lehrstücks, wie es Thomas angiebt, schon vielfach dargestellt worden; wenn irgendwo, so erkennt man an dieser Stelle die scholastische Compositionsmethode, welche Fächer aufeinanderbaut, um an ihnen die ganze Höhe und Breite der sittlichen Aufgabe nachzuweisen. Aus den angeborenen Fähigkeiten sind die moralischen Fertigkeiten oder Habitus hervorgegangen, aus ihren vier Hauptstücken erwachsen sie zu einem festen Körper, welcher sich dann wieder mit losen

Gliedern und zahlreichen Ausläufern umgiebt. In ihm herrscht der ausführende Wille, da er aber nicht selbständig zu Werke geht: so müssen die intellectuellen Potenzen als Leitmittel vorantreten. Aus der Erkenntnis führt der Weg in die moralische Praxis, jene kann wohl ohne diese, aber niemals diese ohne jene existiren. Hat aber die moralische Tüchtigkeit durch die vier Cardinaltugenden ihren vollen Umfang genommen, dann empfängt sie durch die drei theologischen Tugenden ihren letzten Aufbau, und aus der vierfachen Abstufung wird eine siebenfache, ja sogar eine zehnfache, sobald die intellectuellen Eigenschaften hinzugenommen werden. Das Christentum hat die menschlichen Tugenden adoptirt, um sie durch Gnadengüter zu vollenden [1]).

Es ist nötig, diesen Rahmen nach Anleitung des Speculum mit einigen Erläuterungen auszufüllen. Auch von unserem Sammler werden drei intellectuelle, vier cardinale oder principale und drei theologische Tugenden zu einem Complex von Kräften verbunden, welche tief in das Naturreich der Affecte herab, aber auch in das höchste Gebiet der Gnade emporreichen. Aus Weisheit, Wissen und Erkenntnis (sapientia, scientia, intellectus) wird die speculative und zweckbestimmende Geisteskraft zusammengesetzt, sie ist teils angeboren teils erworben und gründet darauf ihre Würde, dass sie der Wahrheit dient. Aber erst durch die ausführende Tat nimmt ihr Gegenstand den vollen Charakter des Guten an, am Guten

---

[1]) Vgl. Werner a. a. O., S. 515—519. Thomas hält sich ganz an die Aristotelische Namenreihe. Zu der intellectuellen Richtung werden gerechnet: intellectus, scientia, sapientia mit Hinzufügung von prudentia, eubulia, synesis, gnome, ars; zu der praktischen philotimia, magnificentia, liberalitas, magnanimitas, affabilitas, eutrapelia, mansuetudo. Diese sollen sich dann auf die vier Cardinaltugenden reduciren, welche von den Alten als politische oder Gemeinschaftstugenden betrachtet wurden, während sie als virtutes purgatoriae et exemplares noch eine höhere christliche Wirksamkeit in sich aufnehmen. Schliesslich folgen die drei theologischen Potenzen, und unter diesen ist der Glaube dem Erkennen, die Hoffnung dem Wollen, die Liebe dem Affect zugewandt. Thom. Aquin. l. c. II, 1, quaest. 55.

aber hängt der Genuss der Seligkeit und der Ruhm des Verdienstes. Zum Handeln und Ausüben hat Christus die Jünger ermahnt, und alle Heiligen und Märtyrer sind reinigende Darsteller oder tätige Vorbilder des Göttlichen geworden. Durch Handeln wird die Sünde verbannt, wie es auch ein Handeln war, was sie in die Welt einführte; daher ist Gutsein sicherer als Philosoph sein [1]). Man bemerke diese Wendung wohl. So geflissentlich diese ganze Deduction einen intellectuellen Moralismus an die Spitze stellt: so verlegt doch im weiteren Verlauf das christliche und noch mehr das kirchliche Interesse alle sittliche Realität in die praktische Verwirklichung, und die virtus moralis reicht weiter als die intellectualis [2]). Dabei wird allerdings vorausgesetzt, dass dem Tun des Guten auch ein Sein desselben im Subject entspreche, daher die häufige Hervorhebung der Intention als des Prüfsteins sittlicher Wahrheit; aber der kirchliche Trieb war doch zu stark, als dass sich nicht die operative Seite der Tugendübung immer mehr hätte in den Vordergrund drängen sollen. Sodann ordnen sich die moralischen Tugenden nach ihrem ungleichen Verhältnis teils zur Intelligenz teils zu den Affecten. Je mehr ein rationales und ideales Wesen in ihnen vorherrscht, desto einfacher werden sie aus sich selber bestimmt, wo sie dagegen mit den Passionen in unmittelbaren Verkehr treten, kann es nur der psychische Gesammtorganismus sein, welcher ihnen Stellung giebt; und dann sind sie auf die Richtigkeit der Massbestimmung und Abgrenzung angewiesen. Für sie bleibt es also bei der schon besprochenen commensuratio; wo eine Tugend innerhalb des Begehrlichen ihr Arbeits- und Darstellungsfeld sucht, muss sie sich wieder im Mittelraum behaupten, das Uebermass abschneiden und das Leidentliche niederhalten, bis es sich ihrer Schranke unterwirft [3]). Denn

---

1) Spec. mor. I, 3, dist. 4: „Virtus expellit peccatum, scientia non. — Securius est bonum esse, quam esse philosophum."

2) Ibid. dist. 101: „Dicendum quod virtus moralis consistit in eo, quod ea quae sunt hominis, per rationem ordinantur. — Dicendum quod omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est."

3) l. c. I, 3, dist. 6: „In quantum autem corrumpitur commensuratio

der stoische Absolutismus, welcher alle Affection vernichten und alle sittlichen Leistungen und Fehler einander gleichstellen will, ist abermals zu verwerfen.

Zur genaueren Beschreibung des Einzelnen lagen mancherlei Gesichtspunkte bei der Hand. Wir lassen die höhere Gruppe von schlechthin christlicher Herkunft voranstehen. Diese theologischen Tugenden müssen zunächst über das Niveau der übrigen emporgerückt werden; sie sind zu erhaben, um von den Passionen behelligt zu werden, zu selbständig, um unter den Schwierigkeiten des Excesses und des Defects Raum zu finden, folglich von dem Standpunkt der blossen Mittlerschaft freizusprechen. Aber sind es auch wirklich Tugenden? Wenn der Name virtus auf alle diese Kräfte und Fähigkeiten angewendet werden sollte: so war es nötig, überall etwas Virtuelles in ihnen nachzuweisen, selbst in dem unmittelbar von Gott Empfangenen, aus natürlichem Vermögen Unerreichbaren. Der Verband mit dem Sittlichen durfte nirgends fehlen; daher wird gesagt, der Glaube sei allerdings ein zustimmendes Wissen und Aneignen des gegebenen Inhalts, aber indem er sich auf seinen Inhalt unmittelbar hinrichtet, werde daraus ein Act [1]). Dasselbe gilt von der Hoffnung, wenn sie, statt einer blossen Neigung und Disposition zu gleichen, willenskräftig bis zu ihrem letzten unsichtbaren Ziele vordringt; in der Liebe aber bedurfte das stetig mitwirkende actuelle und virtuelle Moment keines Beweises. Doch besitzt diese den grossen Vorzug, dass sie, selbst auf das jenseitige Leben verpflanzt, keine Veränderung noch Steigerung ihres Wesens erleidet; sie bleibt sich immer gleich, an ihrer unzerstörbaren Einheit scheitert selbst die scholastische Teilungskunst [2]).

---

interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis. — Cum enim virtus moralis in quadam medietate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem constituitur."

1) Der Verfasser hält sich dabei, was auch Spätere gewagt haben, an die Unterschiede von credere Deo, Deum und in Deum, indem er in der letzten Ausdrucksweise den eigentlichen Glaubensact bezeichnet sieht. l. c. I, 3, dist. 14. 15: „Credere est cum assensione cogitare."

2) l. c. I, 3, 24: „Nam charitatis finis est unus, — unde relinquitur,

Die Cardinal- oder Principaltugenden waren von den früheren Bearbeitern schon so vollständig ausgestattet worden, dass sie jetzt als sichere Festungen und Sammelplätze oder auch als ehrwürdige Familienhäupter mit reichlicher Nachkommenschaft vorgestellt werden konnten. Längst haben sie ihr heidnisches Gewand abgelegt und sind vollkommen kirchlich eingebürgert, ohne sich jedoch ihrer vorchristlichen Herkunft schämen zu sollen. Vor allen musste die Klugheit sich über ihren Ehrenplatz rechtfertigen. Die Lobsprüche eines Cicero und Seneca finden in verändertem Sinne Gehör; von Alters her ist sie gepriesen als die umsichtigste Ratgeberin in allen Dingen, stets kundig in der Auffindung des Besseren. Das macht sie der Urteilskraft verwandt, aber erst die sittliche Intention erhebt sie zu ihrer wahren Würde als die tätige Pflegerin der höchsten Zwecke. Der Klugheit kommt es zu, dem Handeln die Richtung auf ein sittlich normirtes Ziel zu geben, und eben darum muss sie mit den intellectuellen Kräften Verkehr haben; und wenn von der Tugend überhaupt gesagt wird: „Virtus est, quae bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit", so gilt das besonders von der Klugheit, sofern sie alles Tun zweckvoll in höchster Potenz leitet und den tätigen Menschen mit seiner Bestimmung im Einklange erhalten soll. Was bedeutet aber die Schlangenklugkeit im Munde Christi (Matth. 10, 16)? Die Antwort lautet naiv: wie die Schlange, um nur den Kopf zu wahren, ihren Leib der Gefahr aussetzt, so sollen auch wir alles Irdische und Leibliche zu opfern bereit sein, um nur im Anschluss an Christus unser Haupt den Ruhm des seligen Lebens zu erringen. Solche Deutung genügte freilich, um jeden Anstrich des Egoismus von diesem Namen fernzuhalten [1]).

Die Gerechtigkeit vereinigt alle Eigenschaften der Dauerhaftigkeit und der Ruhe, sie trägt eine Festigkeit in sich, die von Regungen der Leidenschaft nicht berührt wird.

---

quod charitas est una virtus simpliciter, non distincta in plures partes." — Thom. Aquin. II, 1, quaest. 62.

[1]) l. c. I, 3, dist. 34. Thom. Aquin. Summ. II, 1, quaest. 61.

Ihr Eigentümliches besitzt sie in einer alietas, d. h. in einer Beziehung auf ein anderes, statt der Rückbeziehung auf den Handelnden selber. Es handelt sich um ein Recht des andern, welches Anerkennung oder Entscheidung fordert, ein Anspruch soll gewahrt oder, falls er geschädigt worden, wieder hergestellt werden. Auch haben alle gerechten Handlungen den Charakter des Notwendigen und Verbindlichen, und da in ihnen entweder ein Verhältnis mehrerer zu einander oder zu einem Gemeinsamen in Betracht kommt: so hat der „Philosoph“ guten Grund, wenn er die Gerechtigkeit in zwei Arten, die distributive und communicative, unterscheidet. Fragt man aber, worin das Recht besteht: so liess sich dasselbe auf niedere und höhere Güter und deren Gültigkeit beziehen, bis zuletzt sogar ein Gottesrecht als tiefster Grund jedes anderen erscheinen musste. Dann aber ähnelt die Gerechtigkeit wieder der Klugheit, sie ist wie diese intellectuell, moralisch und selbst religiös bedingt, nur mit dem Unterschiede, dass sie anders verfährt, ein anderes Material zu verwalten und andere Entscheidungen zu treffen hat; wie weitschichtig sie angewendet werden konnte, ist klar [1]).

Die beiden noch übrigen Cardinaltugenden gehören darin zusammen, dass sie wieder in das Gebiet des Leidenschaftlichen und Erregten hinabreichen, auch den Willen noch mehr vorherrschen lassen. Dem Anschein nach fehlt der Tapferkeit das sittliche Motiv oder ist doch nicht notwendig mit ihr verbunden; denn kann nicht auch der Schlechte den Gefahren furchtlos entgegengehen, und darf nicht selbst der Gute einer Schwäche (debilitas) den Vorzug geben, indem er darauf verzichtet, um irdische Güter mit irdischen Mitteln zu kämpfen? In dem unerschrockenen Kraftaufwand allein kann das Wesen dieser Tugend nicht gesucht werden, — nein sie ist eine Stärke des Herzens, welche es mit allen Angriffen der Gewalt wie der List, der Begierde und der Versuchung aufzunehmen vermag, so allseitig brauchbar ist ihre Waffenrüstung. Der Tapfere wird zum Frommen, denn Gott soll seine Stütze sein, aber auch zum Denker, denn der Vernunft-

---

1) Conf. I, 3, 47. 48.

zweck soll ihn regieren [1]); und wenn vollends die Ableitung des Wortes fortis von fero zu Hülfe genommen wurde, dann war es nicht mehr schwer, die Tugend der Helden und der Dulder, der Märtyrer, Asketen und Mönche (religiosi) mit demselben Attribut zu schmücken. Dagegen entstand nach der Seite der vierten Tugend, der Mässigung, eine fliessende Grenze, es war also nötig, wieder zu einer genaueren Unterscheidung einzulenken. Die Tapferkeit, heisst es weiter, ist im allgemeinen doch vordringender Art, sie gleicht einer Besitzergreifung, die Mässigung zügelt und beherrscht; jene will erlangen, diese ein schon Vorhandenes in Schranken stellen, natürliche Affectionen sollen durch sie temperirt, vernunftwidrige Triebe ausgeschieden werden. Wenn Gerechtigkeit und Tapferkeit für das Heil der Menge arbeiten: so dient die Mässigung dem persönlichen Wohlsein des Einzelnen, und was sie bewirkt, ist Harmonie der Sinnentätigkeit und Ebenmässigkeit des Handelns, kurz Gesundheit, Gleichgewicht und Schönheit der gesammten Lebensführung, — eine Beschreibung, die man füglich in ein neueres Lehrbuch der Ethik einrücken könnte [2]). Endlich ist in der Klugheit der ethisch gedachte Gottesgeist, in der Mässigung die Rückbeziehung der göttlichen Absichten auf ihr eigenes Mass, in der Gerechtigkeit die Unveränderlichkeit des höchsten Wesens, in der Tapferkeit die unbeugsame Verwaltung ewiger Gesetze dargestellt; alle vier haben in der Gottheit ihr Urbild.

Die rechte Detailarbeit beginnt aber erst damit, dass die Cardinaltugenden bis in ihre Teile, Anhänge und Verzweigungen verfolgt werden; jede breitet ihre Arme weit aus, um möglichst grosse Gebiete des sittlichen Wandels zu umfassen. Die Klugheit versetzt uns in die allgemeine Werkstätte, von welcher aus alle Dispositionen des Handelns getroffen werden; in ihr präexistirt jede Tätigkeit, noch ehe sie zur Erscheinung

---

1) Spec. mor. I, 3, dist. 80: „[Fortitudo] est vigor animi, quantum in se est, omnia ad rationem ducens et dirigens. — Deo innixum nulla vis, nulla fraus, nulla jam illecebra vel stantem dejicere potest vel subjicere dominantem.“

2) l. c. I, 3, dist. 91: „Licet pulchritudo conveniat cuique virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiae.“

kommt, an ihre Anleitung knüpft sich jedes Gelingen. Ihr und ihrem Einfluss werden Gedächtnis, Studium, Lern- und Lehrfähigkeit, Betrachtung (consideratio), Gewandtheit (sollertia), Umsicht, Vorsicht, Sorge, Zucht zugewiesen, in der Tat eine bunte Menge, die zusammen eine allseitige und vermöge ihrer Intention auch sittlich geartete Virtuosität repräsentiren soll. Auch die Discretion, die schlecht in diese Reihe passt, wird hinzugenommen; schon die alten Mönchslehrer, wie Johannes Cassianus, hatten sie empfohlen, und das Speculum bemerkt, dass damit eigentlich nur ein sittlicher Takt gemeint sei [1]). Wird die Gerechtigkeit als Bereitwilligkeit, jedem das Gebürende zuzuteilen, definirt, dann ist der Gerechte auch der wahre Vergelter und Wiedererstatter, der nichts weiss von den Listen des Advocaten noch vom Ansehen der Person. Damit aber nicht genug, die Religion selber beruht auf der Pflege von Schuldigkeiten, daher müssen deren pflichtmässige Leistungen wie Devotion und Contemplation, Verehrung, Gelübde, Opfer, Frömmigkeit, Observanz, Gehorsam, Dankbarkeit und sogar Wahrhaftigkeit der gleichen Rubrik eingeordnet werden [2]). Mit der Tapferkeit treten die Helden der Vergangenheit auf den Schauplatz, und alle guten Geister werden zu ihrem Preise herbeigerufen. Dass fortitudo und magnanimitas in gleicher Reihe mit patientia, tribulatio und perseverantia auftreten, darf nach dem Obigen nicht mehr befremden; als Sieger unter andringenden Gefahren sollen eben Tapferkeit und Leidensfähigkeit einander ähnlich sein, und gerade diese Handreichung gleicht einer Vignette zur Veranschaulichung eines sittlichen Geistes, welcher selbst die ritterliche Stärke durch Züge der Duldung und Entsagung veredeln wollte [3]). Das pathologische Moment spricht überall mit, nicht ohne den begleitenden Schmerz ist die tapfere

---

1) l. c. I, 3, dist. 43: „Est ergo discretio non tam virtus quam quaedam moderatrix et auriga virtutum ordinatrixque affectuum et morum doctrix.“

2) l. c. I, 3, 59. Die „annexae virtutes justitiae“ betragen nicht weniger als 15.

3) Einzelfragen sind, ob der Tapfere des Zornes bedarf, ob seine Tugend momentaner oder dauernder Art ist.

Tat ihres Ruhmes wert. Endlich hat auch die Mässigung ein langes Gefolge; Bescheidenheit, Anstand, Milde, Enthaltsamkeit, Schamhaftigkeit, Gleichmut sind ihre Teile oder ihre Adjuncten; weit weniger passt schon die fürstliche Tugend der Gütigkeit (clementia), welche einst in Seneca ihren Lobredner gefunden hat. Wenn aber auch die Virginität als die kostbarste Perle eines königlichen Schatzes und die freiwillige Armut als ein geistiges Martyrium, welches heiter und ruhig macht, in diese Gruppe aufgenommen, wenn also ein extremes oder ausschliessliches Verhalten auf blosses Masshalten zurückgeführt wird: so geht die Folgerichtigkeit verloren, und es bleibt nur die Absicht stehen, auch der mönchischen Vollkommenheit ein Unterkommen in dieser Stammtafel zu sichern [1]).

Ausführungen wie diese verdienen ganz eigentlich den Namen von Spiegelbildern des Zeitalters; die Theorie giebt sich den Zweck, eine schon vorhandene Sittenbildung zu überschauen und bis ins Einzelne zu rechtfertigen. Das ganze Lehrstück seiner Form nach stellt ein Gebäude von mehreren Stockwerken vor Augen, deren jedes in zahlreiche Gemächer geteilt ist und bis zur Unförmlichkeit in Nebenräume sich ausdehnt. In dem unteren soll die sittlich vernünftige Tüchtigkeit sich ausbreiten, in dem oberen die christlich vervollkommnete ihre Wohnung haben; dem christlichen Leben ist der Zugang von der niederen zur höheren Region aufgetan [2]).

---

[1]) Spec. mor. I, 3, 104. Dieser Artikel verrät die ganze leidenschaftliche Liebe eines Bettelmönchs, der sein Princip verfechten will; alle Motive und Materialien werden benutzt. Von der wahren Armut wird gesagt: „Perfectum bonum est in hoc mundo, nihil possidere, — paupertas facit hominem levem ut currat, — promptiorem, laetiorem, quietiorem, — generat securitatem, humilitatem, patientiam, — pauperes habent Deum promotorem, susceptorem. — Quod martyrii genus gravius quam inter epulas esurire, inter vestes algere! — Regnum denique coelorum pauperum est.“

[2]) Nach dem Vorgange des Thomas werden den einzelnen Tugenden häufig die ihnen widersprechenden Fehler (vitia opposita) sogleich zur Seite gestellt, obgleich diese nachher im dritten Buche eine selbständige

Durch diese höchst weitläuftige innere Structur wird aber die Kritik — ganz abgesehen von den schon gerügten Willkürlichkeiten der Verknüpfung — in doppelter Weise herausgefordert. Die vier grossen Tugendfelder werden dergestalt ausgeweitet, dass sie die höher gelegenen, welche der Offenbarung angehören, entbehrlich zu machen drohen. Die Gottähnlichkeit soll ja schon in dem Umkreise der Cardinaltugenden enthalten sein; auch Religion, Frömmigkeit, Andacht sammt allen Vorzügen des sittlichen Betragens und der asketischen Selbstverleugnung werden aus ihnen hergeleitet. Hiernach ist jeder zu dem Schlusse berechtigt, dass der Mensch schon von diesem Standpunkte aus alles Gute erreichen könne, ohne noch besonders durch Glauben und Liebe befähigt zu werden; die Notwendigkeit der letzteren wird durch die überreiche Ausstattung jener durchaus zweifelhaft gemacht. Andererseits aber erscheinen die drei theologischen Tugenden wieder so durchgreifend und bedeutend, dass die Frage entsteht, ob nicht aus diesen Motiven allein auch alle übrige sittliche Tüchtigkeit hervorgebracht werden könne. Beide Entwicklungen, wie sie hier vor Augen liegen, scheinen sich also eher zu verdrängen, als dass sie sich an einander angeschlossen hätten; es war der stets wiederkehrende Fehler der scholastischen Methode, dass sie, schlechthin conservativ verfahrend, jedes Stück ihres Materials für sich ausbeutete, um es dann neben oder über das andere zu stellen, in der Meinung dass damit auch eine innere Einheit erreicht sei.

Zweitens muss die grosse Menge der Tugenden Bedenken erregen. Wie sehr man auf numerische Vollständigkeit ausging, ist schon im ersten Artikel bemerkt worden. Wohl mochte sich ein schöner Wetteifer mit dieser Bereicherung verbinden; dem sittlichen Streben sollten die Vorbilder in möglichst langer Reihe vorgeführt werden, jedes für sich dar-

---

Reihe bilden, — Beweis genug, dass der Sammler unterlassen hat, seine Quellen gegeneinander auszugleichen. Unvermeidlich war es freilich, dass er z. B. die Hoffnung an zwei Stellen und also auch in doppelter Bedeutung auftreten liess, zuerst unter den Passionen und später als theologische Tugend.

stellbar, jedes für sich der Anstrengung wert; nur der Wissenschaft war damit noch nicht gedient. Bei Albertus Magnus werden mehr denn vierzig Tugenden unterschieden, und wenn man einmal so viele zählte, warum sollten ihrer nicht noch mehr werden, da eine bestimmte Grenze nicht abzusehen war? Schon Thomas von Aquino hat eine Anzahl von griechischen Bezeichnungen aus dem Aristoteles herübergenommen, wie *εὐβουλία, σύνεσις, γνώμη φιλοτιμία, εὐτραπελεία*; dieselben Worte kennt auch unser Speculum, und die neuere Zeit erlaubt wohl etwas Aehnliches, z. B. bei Entlehnung des Wortes Pietät, wofür unserer Sprache der Ausdruck fehlt. Wollte man nun weiter von einer Sprache zur andern wandern: so würde sich ergeben, dass sich die dabei gesammelten sittlichen Begriffe nicht genau decken, man müsste sie denn selbst wieder spalten und nuanciren wollen. Damit gelangen wir aus den Arten in die Varietäten, aus der Ethik in die Synonymik und schliesslich in das Lexikon. Für die Völkerpsychologie wäre dies ein lehrreiches Geschäft; der Ethik aber macht es nur Beschwerde, weil sie, je mehr die sittlichen Qualitäten gezählt und vereinzelt werden, um so weniger den Rückblick in das Dynamische und Allgemeine findet, welches das Lehrstück beselen soll. Jene Verfasser oder Concipienten unseres Speculum liefern eine möglichst parcellirte oder sozusagen eine multiplicirte Tugendlehre; ihre Erklärungen fallen entweder allzu theoretisch aus, weil sie künstlich distinguiren, oder allzu praktisch, weil sie das Tugendhafte zuletzt nur auf einzelne Handlungsweisen beschränken, welche sich dann sofort zum Verdienst stempeln liessen.

Es hängt damit zusammen, dass dieses Zeitalter eigentlich noch keine Pflichtenlehre kannte, sondern nur mit den beiden Principien des Gesetzes, der Tugend und des Verdienstes operirte, während seine Tugenden vielfach wieder wie Pflichten gedeutet wurden. Die reine Unterscheidung dieser beiden Begriffe fehlte noch, und darum auch die Veranlassung, den Gegenstand des Sittlichen in doppelter Weise zu beleuchten, zuerst aus dem Gesichtspunkt der Kraft und Freiheit, dann aus dem anderen der Notwendigkeit, wodurch ein gründlicheres und vollständigeres Verständnis möglich gemacht

wird. Nach unserer Meinung ist dies einer der interessantesten Fortschritte der neueren Moralwissenschaft. Nur ein Factor trat damals gewissermassen an die Stelle des Pflichtmässigen, es war das Asketische, wie sich später ergeben wird.

Zwei traditionelle Artikel, die sich zunächst anschliessen, bedürfen nur kurzer Erwähnung. Seit Augustin und Gregor I. war es üblich, nach Jes. 11, 2 sieben Gaben des Geistes [1]) zu unterscheiden, auf welche schon der alte Hymnus „Veni creator spiritus" hindeutet [2]). Im Anschluss an die Vulgata und in umgekehrter Ordnung nannte man sie timor, pietas, fortitudo, consilium, intellectus, sapientia und fügte, um die Siebenzahl zu erreichen, neben der pietas noch eine scientia hinzu. In beiden Kirchen hat sich dieser Complex von göttlichen Gaben als ein zusammengehöriges Ganze vererbt, aber zu der ausgebildeten Tugendlehre trat es in ein schwieriges Verhältnis. Was sollte man machen mit Namen, die teilweise in dem Entwurf der letzteren schon gegeben waren, und wo liessen sie sich einschalten? Die einzig mögliche Stellung war die eines Mittel- und Bindegliedes zur Einführung der drei theologischen Tugenden. Man deutete die Geistesgaben als vervollkommnende Steigerungen der bereits entwickelten intellectuellen und moralischen Kräfte. Was sich der Mensch als Habitus der Erkenntnis und Willenstätigkeit oder als Cardinaltugend angeeignet, wird durch sie erhöht, wie durch einen geistigen Anhauch; der Erfolg ist Eintritt in einen höheren Adel des Geistes, Befähigung zur Aufnahme des Glaubens und der Liebe, also eine gewisse Vorstufe zum Empfange der eigentlich evangelischen Gnaden-

---

[1]) Spec. mor. libri primi p. 4: De donis, welcher Abschnitt aus Stephani de Bellavilla, De septem donis spiritus sancti geschöpft ist. Dazu vgl. Thom. Aquin. II, 1, quaest. 68.

[2]) Greg. M. Moralia I, c. 27: „Septem quippe nobis filii nascuntur (mit Beziehung auf die sieben Söhne des Hiob), cum per conceptionem bonae voluntatis sancti spiritus septem in nobis virtutes oriuntur." Vgl. die Bemerkungen in meiner Symbolik der griechischen Kirche, S. 349.

güter [1]). Es war nur nötig, auch die einzelnen Namen demgemäss zu interpretiren. Die Furcht kann in mehreren Gestalten, in knechtischer und kindlicher Unterordnung auftreten, als Geistesgabe wird sie zur lauteren religiösen Scheu. Auch Wissen, Frömmigkeit, Tapferkeit nehmen einen höheren Charakter an, besonders aber wird die Weisheit zu einer fürstlichen Hoheit und Würde emporgehoben; sie ist es, welche als Geistesgabe dem Denken und Reden, dem Urteilen und Handeln ein Gepräge der Gotteswürdigkeit verleiht, und das Speculum zieht die Gestalten der Kaisergeschichte zu ihrem Lobe herbei [2]). — Ein zweites kleines Lesestück bildeten längst die Seligpreisungen der Bergpredigt; ihre Auslegung nährte neben dem ethischen auch das asketische Interesse und war namentlich den Griechen seit Chrysostomus lieb geworden [3]). Aber auch die Lateiner nach dem Vorgange des Ambrosius verweilen gern bei dieser Gedankenreihe, welche namentlich von den Mystikern in die Skala der Selentätigkeiten eingeschaltet wurde; daher muss auch das Speculum an dem Faden der sieben oder, wie Andere zählten, der neun Makarismen den Weg der Erlösung und des Friedens verfolgen [4]).

---

1) Spec. mor. I, 4, dist. 1: „Dona autem sp. s. sunt, quibus omnes animae virtutes disponuntur ad hoc quod subdatur motioni divinae. Sic ergo eadem videtur esse cooperatio donorum ad virtutes theologicas, quibus homo unitur spiritui sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quae est virtutum moralium motiva. — Dona perficiunt virtutes animae in comparatione ad sp. s. moventem." Conf. Thom. Aquin. I, 2, quaest. 68. Werner a. a. O., S. 524.

2) Spec. mor. l. c, dist. 6.

3) Symb. d. gr. K., S. 356.

4) Spec. mor. I, 4, dist. 8: De beatudinibus, dazu die Nachweisungen in meiner Symbolik der gr. K., S. 358. Unser Speculum geht von den Seligpreisungen über zu den Wirkungen der göttlichen Gnade, um nun die dogmatischen Capitel folgen zu lassen: „De incarnatione filii Dei, De utilitate passionis domini, De pace, De beatitudinum correspondentia donis", dist. 9—23. Auf dieselben Makarismen wurde zuweilen auch eine Tugendreihe gebaut, welche lautet: „paupertas spiritus, mansuetudo, luctus, esuries justitiae, misericordia, munditia cordis, pax". Durandi Ration. I, 7. Thomas handelt von den Seligpreisungen II, 1, qu. 69.

Mit den Seligpreisungen wendet sich die Betrachtung schon dem Genusse der höchsten Güter zu, und der Cyklus ethischer Erwägungen scheint dem Abschluss nahe. Aber nein, das Ziel wird durch düstere Gestalten wieder weit in die Ferne gerückt, und die Tugendlehre fordert ihr eigenes Gegenteil in die Schranken.

(Schluss folgt.)

Ein Nachtrag zur Entstehung der lutherischen Kirche.

Von

Albrecht Ritschl.

Die Abhandlung über die „Entstehung der lutherischen Kirche", welche ich im ersten Heft des ersten Bandes der Zeitschrift für Kirchengeschichte veröffentlicht habe, hat durch einen namenlosen Mitarbeiter der „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche" (Neue Folge, Bd. 72, S. 76—86) eine möglichst übelwollende Beurteilung gefunden. Der Verfasser des Artikels: „Aus der neueren Dogmatik II.", welchem ich schwerlich Unrecht tue, wenn ich ihn mit seinem Namen Frank nenne, hat gemeint, wegen meiner Auslegung des siebenten Artikels der Augsburgischen Confession mich seine Feindseligkeit und Ueberhebung reichlich empfinden lassen zu sollen. Ich lasse diese Art seiner Aeusserungen gegen mich dahingestellt, um so mehr, da er seinen Notstand, in welchen er durch die genannte Abhandlung versetzt worden ist, nicht verhehlt. Er ist nämlich so aufrichtig, folgendes zu schreiben: „In der Tat ist die Sache für ihn, wie für uns wichtig genug. Denn wenn er Recht hat, so sitzt er im Bekenntnis und wir daneben; vielleicht kommt ihm auf das letztere mehr an, als auf das erstere." Natürlich wünscht Herr Frank seine Machtstellung im Bekenntnis nicht aufzugeben; deshalb muss ich es büssen, dass ich ihm auch nur die entfernte Möglichkeit seiner Exmission aus dem bisher behaupteten Besitz vor die Augen gerückt habe. Er entschädigt mich aber durch diejenige Anwandlung von Ver-

traulichkeit, welcher er darnach Ausdruck verleiht. Und fast wäre ich in Versuchung, ihm dafür zu danken, dass er aus der Ferne mich so richtig versteht! Mir kommt es wahrlich nicht darauf an, im Bekenntnis zu sitzen, wie in einer Burg oder einem Käficht, — zu sitzen und der Ruhe zu pflegen und der Macht zu geniessen, und zwar im Bekenntnis, welches nach dem Lauf der Welt in der Gegenwart fast wie eine Zauberformel zur Macht verhilft. Ich habe einige Sprüche aus dem Neuen Testament im Sinne, welche mir verbieten, eine Macht zu erstreben, welche Herr Frank und seines Gleichen ganz sicher zu haben glauben, — wenn nicht die Ahnung in ihnen erregt würde, dass sie einst „daneben sitzen" könnten. Und zur grösseren Klarheit darüber will ich wenigstens diesem Gegner zu verhelfen suchen, der das obige Dilemma selbst gestellt hat. Ich füge nur noch hinzu, dass ich diese Replik gegen meine Gewohnheit nur deshalb unternehme, weil ich übrigens einigen neuen Stoff beibringen kann, durch welchen der von mir festgestellte Ausgangspunkt für die Entstehung der lutherischen Kirche Bestätigung und Ergänzung finden wird.

Die Streitfrage zwischen meinem Gegner und mir ist also die Auslegung des Satzes im siebenten Artikel der C. A.: „Ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum", deutsch: „Denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, dass einträchtig nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Wort gemäss gereicht werden". Ich habe geltend gemacht, dass wegen des Parallelismus dieser Texte in der Formel doctrina evangelii das Wort doctrina das Hülfswort und evangelii das Hauptwort ist, und dass nach Massgabe von Art. 5 das Evangelium die Offenbarung des freien Gnadenwillens in Christus an die Sünder unter der Bedingung des bussfertigen Glaubens bedeutet. Sofern nun die Predigt des Evangeliums oder die Lehre desselben in einem gegliederten Zusammenhang von notwendigen Erkenntnissen verläuft, habe ich aus einem der Torgauer Artikel, welche bei der Abfassung des Augsburger Bekenntnisses als Vorbild gedient haben, den

Sinn des „Evangeliums nach reinem Verstand“ nachgewiesen, welcher mit meiner eben ausgesprochenen Deutung des Evangeliums übereinkommt. Ich habe endlich die authentische Interpretation des fraglichen Satzes in Melanchthons Apologie der Augsburgischen Confession (Art. IV, § 20. 21) angerufen, welche dahin lautet, dass die pura doctrina evangelii oder purum evangelium oder vera Christi cognitio et fides als das Gegenteil der römischen Lehre vom Verdienst zu verstehen ist. Indem an dieser Stelle vorbehalten wird, dass man auf das Fundament der Kirche, d. h. Christus, nach dem Zugeständnisse des Paulus, Bauwerke verschiedenen Stoffes aufführen könne, also verschiedene Systeme von Lehren und Cultuseinrichtungen, so ergiebt sich daraus, dass die für die Einheit der Kirche notwendige Uebereinstimmung im reinen Evangelium eben im engsten Sinne als die Verkündigung der freien Gnade Gottes in Christus gedacht wird. Indem nun mein Gegner diese Auslegung der fraglichen Formel als „ein übel geratenes Figment eines tendentiös verirrten Scharfsinns“ bezeichnet, besteht er darauf, dass unter der pura doctrina evangelii, welche als das Minimum für den Bestand der kirchlichen Einheit vorgeschrieben wird, die Augsburgische Confession in allen ihren Teilen, dieser Complex verschiedenartiger Lehren und Satzungen und Beweisführungen von Melanchthon gemeint sei. Ich erspare es mir, die Nörgeleien zu erörtern, mit denen mein Gegner die Gründe ungültig zu machen versucht, welche ich für meine Ansicht beigebracht habe. Wer für eine Argumentation, wie ich sie angestellt habe, so wenig Sinn hat, dass er meint an den unbequemen Gründen im einzelnen nur zupfen zu dürfen, um sie überhaupt vernichtet zu haben, mit dem ist darüber nicht zu streiten. Ich verzichte auch auf die Zustimmung derer, welche von vornherein Herrn Frank zu folgen gewohnt oder entschlossen sind. Ich nehme diese Stellung um so sicherer ein, als Herr Frank, indem er meine Gründe wörtlich und aufs genaueste anzuführen bestrebt erscheint, den aus der Apologie der Augustana geschöpften einfach unterschlagen hat. Deshalb ist sein Versuch der Beseitigung meiner Beweise erst recht keiner Gegenbemerkung wert.

Was mein Gegner positiv zur Begründung seiner Ansicht beibringt, ist Folgendes. Indem er mir zugesteht, dass die Reformation von Anfang an auf den Bestand der allgemeinen Kirche und nicht auf die Gründung einer Particularkirche neben der römischen gerichtet, und dass auch die Augsburgische Confession durch diese Absicht beherrscht sei, so will er den streitigen Satz des siebenten Artikels aus den Epilogen zu den beiden Teilen der Confession erklären. Ich lege kein Gewicht darauf, dass der Epilog zum ersten Teil, den er im deutschen Text anführt (S. 81), keine Parallele im lateinischen hat und in der ersten (weimarschen) Ausgabe des deutschen Textes fehlt (C. R. XXVI, 590). Denn diese breitere Ausführung entspricht sachlich dem lateinischen Text, welcher lautet: „Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis, vel ab ecclesia catholica, vel ab ecclesia Romana, quatenus ex scriptoribus nota est.“ Ferner am Schlusse des Ganzen: „Ea recitata sunt, quae videbantur necessaria esse, ut intelligi possit, in doctrina ac caeremoniis apud nos nihil esse receptum contra scripturam aut ecclesiam catholicam. . . (In his articulis supra scriptis) confessio nostra exstat, et eorum, qui apud nos docent, doctrinae summa cernitur.“ „Man sieht“, sagt mein Gegner, „wie diese Aussagen zusammenhängen mit dem Gedanken des siebenten Artikels.“ Das sehe ich zunächst gar nicht! „Ebendarum“, fährt er fort, „weil nach der Ueberzeugung der Evangelischen zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche genug ist, dass einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Befehl gemäss gereicht werden, führen sie mittels ihres Bekenntnisses den Nachweis, dass sie von dieser allgemeinen christlichen Kirche sich nicht abgesondert, und keine andere Lehre, als die dem reinen göttlichen Worte und christlicher Wahrheit gemäss, geführt hätten. Die in der Confession bekannten Artikel sind dazu bestimmt zu erweisen, dass in unseren Kirchen dasjenige vorhanden sei, was zur Einigkeit der christlichen Kirchen gehöre, und deswegen auf diese Kirchen passe, was von der allgemeinen christlichen Kirche

gelte. Wozu hätten sich denn sonst auch die Confessoren die Mühe genommen, jene Glaubensartikel der Confession zu bekennen?“ Ich antworte auf diese triumphirende Frage meines Gegners demnächst mit einigen Sätzen aus der Präfation der Augustana. Es wird hier ausgesprochen, dass der Kaiser den Reichstag berufen habe „ut in hac causa (nostrae sanctae religionis et christianae fidei) religionis partium opiniones ac sententiae inter sese in caritate, lenitate et mansuetudine mutua audiantur coram, intelligantur et ponderentur . . . . ut res illae ad unam simplicem veritatem et christianam concordiam componantur et reducantur; ut de caetero a nobis una, sincera et vera religio colatur et servetur, ut quemadmodum sub uno Christo sumus et militamus, ita in una etiam ecclesia christiana in unitate et concordia vivere possimus“. Also zu diesem Zweck der Vergleichung und Versöhnung mit den Gegnern in der einen christlichen Kirche erklären die protestantischen Stände ferner in der Präfation, dass sie darbieten „in hac religionis causa nostrorum concionatorum et nostram confessionem, cuiusmodi doctrinam ex scripturis sacris et puro verbo dei hactenus illi . . . . . tractaverint.“ Diese Auskunft, welche aus der Augustana geschöpft ist, lautet freilich ganz anders als Herrn Franks Deutung des Zweckes der Confession. Nun ist es auch wohl ausser Zweifel, dass die von ihm hervorgehobenen Schlusssätze der Augustana ihre eigentliche Beziehung haben auf die Erklärungen der Präfation und nicht im directen Zusammenhang mit einem einzelnen Artikel, nämlich dem siebenten, gedacht sind. Indem also die Reihe der Artikel von jenen officiellen Eröffnungen am Anfang und am Schlusse eingefasst ist, so ist die Sachlage folgende. Die Confessoren treten als Partei in der bestehenden Kirche einer anderen Partei gegenüber, mit der zusammen sie unter demselben Christus stehen; mit der sie zugleich eine Verständigung über streitige opiniones ac sententiae erstreben, um die kirchliche Einigung mit ihnen vollständig wieder herzustellen. Die Ansichten der protestantischen Partei oder die Lehre ihrer Prediger, welche in den 28 Artikeln dargestellt ist, ist nach der geschichtlichen Sachlage als der Complex von Grundsätzen zu

verstehen, nach welchen die protestantischen Stände das Kirchenwesen in ihren Territorien organisirt haben, welche sie aber im voraus noch nicht für definitiv erklären, wenn sie auch im Stillen entschlossen waren, sich so wenig wie möglich davon abdingen zu lassen. Diese Artikel beziehen sich aber demgemäss nicht bloss auf den reinen Verstand des Evangeliums oder auf die Glaubenslehre im engern Sinn, sondern z. B. auch auf die Formen des Gottesdienstes, auf die Schätzung der res civiles (Art. 16) und darauf, ob die Vollkommenheit des christlichen Lebens in der mönchischen Weltflucht oder in etwas anderem bestehe (Art. 27, § 49. 50). Sind also diese verschiedenartigen Stoffe in der doctrina oder den articuli einbegriffen, so ist der ganze Bestand der Augustana notwendig etwas Umfangreicheres als die doctrina evangelii in Art. 7. Und wenn die 28 Artikel mit dem Vorbehalt aufgestellt werden, dass von ihnen auch nur ein weniges abgedungen werden könne, um die Einheit der Kirche herzustellen, so ist die pura evangelii doctrina, welche als das notwendige und unveräusserliche Mittel der Einheit der Kirche vorgetragen wird, nicht zu verstehen als identisch mit dem Bestande der 28 Artikel. Deshalb wird auch am Schlusse derselben nur behauptet, dass dieselben nicht gegen die heilige Schrift und die allgemeine Kirche verstossen. Ohne diesen Anspruch konnte man freilich von den Vergleichsverhandlungen mit den Gegnern überhaupt keinen Erfolg erwarten. Aber es ist eben auch etwas anderes, dass diese 28 Artikel nicht gegen Schrift und Ueberlieferung der allgemeinen Kirche verstossen, und dass die Predigt des göttlichen Wortes gemäss dessen reinem Verstand das eigentliche Lebensorgan der allgemeinen Kirche und der Schlüssel für das Verständnis der heiligen Schrift ist. Indem also die Stände das Bekenntnis ihrer kirchlichen Partei zum Zweck eines Compromisses mit den Gegnern vortragen, welcher alle Functionen der Kirche beträfe, so können sie nicht insinuiren wollen, dass ihre 28 Artikel das Minimum wären, an welches die Identität der allgemeinen Kirche in sich geknüpft sei. Vielmehr wird man nach dieser Klarlegung der Geschichte ohne besondern Scharfsinn einsehen, dass die Predigt des göttlichen Ver-

heissungswortes nach reinem Verstand, durch welches Gott den Geist giebt, den Glauben wirkt und Gemeinde der Gläubigen herstellt, etwas anderes ist, als die theologischen, ethischen, gottesdienstlichen Satzungen, welche nicht gegen die heilige Schrift und das Interesse der allgemeinen Kirche verstossen, und durch welche eine Partei in der geschichtlichen Kirche ihr Recht der Existenz in derselben von ihren Gegnern reclamirt. Wenn Melanchthon damals beides als identisch gedacht hätte, wie in dem spätern Stadium seiner Entwicklung, so hätte er sich anders ausdrücken müssen, als es hier geschieht. Aber er hat damals nicht so denken können, wie die Paraphrase des Herrn Frank es darstellt; denn die geschichtliche Situation erlaubte es nicht.

In dem Complex der 28 Artikel stellte sich tatsächlich die Particularität der reformatorischen Partei dar; wenn also dieselbe sich den Anspruch sichern wollte, doch gerade zur katholischen Kirche zu gehören, so musste als das Merkmal dieser Grösse etwas anderes behauptet werden, als worin die particulare Existenz der Partei erschien. Dieses Merkmal, welches höher geordnet ist, als die menschlichen Theologumena, sittlichen Grundsätze und gottesdienstlichen Formen, in denen die Partei lebt, ist das Evangelium Gottes; und indem geltend gemacht wird, dass dieses unter den Protestanten nach reinem Verstand verkündigt wird, und hoffentlich alle menschlichen Tätigkeiten in ihren Kirchen ordnet und beherrscht, wird zugleich ausgedrückt, dass dieselben zur allgemeinen Kirche gehören. Dieser Anspruch aber wird zugleich den Gegnern zugestanden, ohne dass zunächst untersucht wird, ob sie die göttliche Gnadenbotschaft unabhängig von den Bedingungen menschlichen Verdienstes kennen und befolgen. Indem vielmehr dieses Merkmal der allgemeinen Kirche im siebenten Artikel bezeichnet wird, so wird zunächst den Gegnern noch nicht, wie in der Apologie, der Abfall von Christus, der durch die Lehre vom Verdienste begangen würde, vorgerückt. Sie werden noch nicht, weder explicite noch implicite, als die falsche Kirche hingestellt, wie es Melanchthon später erklärt hat, als er dazu vorschritt, die

Augsburgische Confession für das Bekenntnis der allgemeinen Kirche zu erklären. In der geschichtlichen Situation von 1530 ist eben diese Auseinandersetzung der beiden Parteien durch die officiellen Vertreter der Protestanten noch nicht angezeigt gewesen. Vielmehr gilt bei diesen damals ausdrücklich das Zugeständnis, dass beide Parteien sub uno Christo sumus et militamus. Die Darstellung aller kirchlichen Grundsätze der Protestanten in den 28 Artikeln ist also von ihren Vertretern nicht im voraus als der unumgängliche Massstab der kirchlichen Einheit gemeint gewesen, wodurch dieser Satz der Präfation direct unwahr gemacht worden wäre. Die pura evangelii doctrina, welche als das Organ der Einheit der Kirche in Art. 7 bezeichnet wird, kann deshalb im Sinne der Urheber und der ersten Vertreter der Confession nicht so gedacht sein, dass sie durch den Bestand der 28 Artikel gedeckt werde. Ich will hiemit Herrn Frank den Anlass gegeben haben, sich zu überlegen, ob er mir nicht Unrecht getan hat mit dem liebevollen Segensworte von dem tendentiös verirrten Scharfsinn. Jedenfalls hat sich meine Deutung der Sache aus dem Augsburgischen Bekenntnis selbst bestätigt; vielleicht aus dem Grunde, weil ich es mir versage, im Bekenntnis zu sitzen. Denn wer in dieser Lage ist, dem passirt notwendig das Unglück, wie meinem geehrten Gegner, dass, wenn er im Gefühl leichten Sieges nach dem Schlusse des Bekenntnisses hinschaut, er der Präfation den Rücken kehrt, und dann von mir sich rectificiren lassen muss über den Bestand seiner eigenen Burg. Ich hoffe, Herr Frank wird seinen Uebermut gegen mich einstellen, nachdem ich ihm, dem Helden der Bekenntnistreue, bewiesen habe, dass er das Bekenntnis unserer Kirche weder vollständig kennt, noch demgemäss richtig versteht.

Ich komme jetzt auf den Punkt, dessen genauere Beleuchtung der eigentliche Zweck dieses Aufsatzes ist. In der Abhandlung im ersten Hefte des ersten Bandes der Zeitschrift für Kirchengeschichte (S. 77) habe ich anerkannt, dass die Gleichsetzung der menschlichen Glaubensartikel mit dem göttlichen Evangelium, welche Melanchthon in öffentlichen Documenten seit 1537 eintreten lässt, in privaten Aeusserungen

schon 1530 und auch früher vorkommt. Ich habe nun diesen frühern Gebrauch als eine Ungenauigkeit bezeichnet und zwar, wie aus dem Zusammenhang meiner Rede sich ergiebt, als eine Ungenauigkeit im Verhältnis zu dem gleichzeitig von Melanchthon vertretenen officiellen Begriff von der Kirche. Da meine Abhandlung wesentlich die Geschichte von Melanchthons Lehren von der Kirche ist, so durfte ich darauf rechnen, dass das Gewicht des Ausdrucks „Ungenauigkeit“ von den Lesern dahin verstanden würde, dass die fragliche Vertauschung von menschlichen Glaubensartikeln und göttlichem Evangelium, so lange sie nicht absichtlich mit dem Begriff von der Kirche in Verbindung gesetzt wurde, für diesen Begriff gleichgültig sei. Ich hätte ja hinzufügen können, dass diese Ungenauigkeit, welche Melanchthon sich früher erlaubt hat, zu den Erklärungsgründen davon zu rechnen ist, dass er später seinen Begriff von der Kirche so stark verändert hat, wie es der Fall ist. In dieser Gleichsetzung von Grössen, die nicht gleich sind, verrät sich der doctrinäre Zug, der schliesslich Melanchthon dahin führte, dass er die Kirche als eine Art von Schule begriff. Also billigen und verständigen Lesern meiner Abhandlung glaubte ich zutrauen zu dürfen, dass sie dem Zusammenhange der Darstellung gemäss diese Umstände richtig erwägen würden. Mein Erlanger Gegner enthüllt sich als einen Leser anderer Art, indem er das von mir gebrauchte Wort „Ungenauigkeit“ aus dem Zusammenhange reisst und mir als mein eigenes Zeugnis dafür aufmutzt, dass meine Unterscheidung verschiedener Kirchenbegriffe bei Melanchthon eine grundlose Erfindung oder, wie er sich milde und geschmacklos ausdrückt, ein „übelgeratenes Figment“ sei. Nun damit mag er sich inzwischen trösten. Zur Ergänzung meiner früheren Erörterungen über Melanchthons Lehrentwicklung will ich jetzt über zwei Schriften von Justus Jonas berichten, welche auf der Göttinger Bibliothek vorhanden sind.

Sie sind beide gegen Georg Witzel (aus Vacha) gerichtet, welcher seinen Widerspruch gegen Luthers Reformation öffentlich zuerst im Jahre 1532 in einer Schrift: „Defensio doctrinae de bonis operibus contra sectam Martini Luteri“

unter dem Pseudonym Agricola Phagus (Georg aus Vacha) kundgegeben und darauf 1533 eine „Verklerung des neunden Artikels unseres heiligen Glaubens, die Kirchen Gottes betreffend“ hatte folgen lassen. Gegen die erste von beiden ist gerichtet „Contra tres pagellas Agricolae Phagi, Georgii Witzel, quibus pene Lutheranismus prostratus et voratus esset, J. Jonae responsio“ (Witebergae apud Georgium Rhaw 1532; 6½ Bgn. kl. 8). Die zweite Schrift Witzels scheint die Veranlassung zu der andern Schrift von Jonas zu sein: „Wilch die rechte Kirche, und dagegen wilch die falsche Kirche ist, Christlich Antwort und tröstliche Unterricht, Widder das Pharisaisch Gewesch Georgii Witzels. Justus Jonas D.“ (Wittemberg, gedruckt durch Georgen Rhaw 1534; 16 Bgn. kl. 4).

Die erste Schrift, welche die Lehre von der Rechtfertigung erörtert, bietet zunächst charakteristische Beiträge zum Verständnis der streitigen Formel im 7. Artikel der C. A. In dem Hauptteil der Schrift (von C 2 bis D 4) begegnen uns folgende Sätze: „Non hoc controvertitur, utrum bona opera fieri necesse sit, utrum legi dei et mandatis obediendum sit. De hoc praecipuo evangelii loco agimus, utrum remissio peccatorum contingat propter bona opera. . . . Hoc docemus et defendimus, peccata gratis remitti propter Christum. . . . Et quamquam penitentia necessaria est, tamen non pendere reconciliationem ex dignitate nostrorum operum. . . . Haec est propria et germana sententia evangelii et doctrinae Paulinae. . . . Summa evangelii et totius doctrinae christianae sita est in hac cognitione, ut sciamus, in omni vere penitente acerrimum certamen conscientiae esse de illa exclusiva. . . . In hoc certamine . . . . conscientiam tantum reficere et recreare potest evangelii doctrina, qua patefacta Lutherus mirifice iuvit pias conscientias. . . . Remissio peccatorum est res divinitus oblata et promissa. . . . Sic autem docere, quod incerta sit remissio peccatorum non est aliud, quam semel evertere totum Christianismum, exstinguere cognitionem Christi, abolere universum evangelium. Nam haec praecipua evangelii vox est, et in hoc ipsa vis sita est gratiae, quod re-

missio peccatorum est certa, quod conscientiis afflictis non primum disputandum sit, quam digni, indigni sumus, sed credendum constanter, quod deus verax sit, cuius promissio fallere non potest. . . . Certo statuere debemus, quod peccata nobis remittantur propter Christum. Hoc est illud ipsum iucundum nuncium e coelo. . . . Haec est ipsissima vox amabilis . . . non legis sed ipsius Christi et evangelii. Haec omnes Christianos cognoscere et scire permaximi refert, sine qua cognitione nullus omnino est Christianismus, nec Christi ecclesia. . . . Cum autem accepimus remissionem peccatorum et renati sumus in Christo per fidem, sequi debet obedientia per legem. . . . Et certe evangelium praedicat penitentiam, neque ulla potest esse vera penitentia nisi vita mutetur in melius. . . . Hic nemo non videt, nos docere bona opera. . . . (D 8) Promissionibus dei, non operibus inhaerens animus potest se erigere alacriter et vere invocare deum, vere exspectare a deo in omnibus angustiis et tentationibus consolationem."

Die Seltenheit der Schrift und das Gewicht ihres Verfassers unter den Gehülfen Luthers werden es rechtfertigen, dass ich diese Sätze, welche auch bei Auslassung der dazwischen stehenden Erörterungen einen vortrefflichen Zusammenhang darbieten, wiedergegeben habe. Die gesperrt gedruckten Formeln aber stimmen mit meiner Erklärung des 7. Artikels der Augustana um so genauer überein, als Jonas in diesem Kerne seiner Polemik gegen Witzel sich offenbar absichtlich sehr präcis ausdrückt. Muss ich es noch besonders hervorheben, dass nach der Darstellung des Verfassers das Evangelium, die Botschaft vom Himmel, die Stimme Christi, die Stimme oder die Lehre des Evangeliums, welche das Gewissen herstellen kann, weil in ihm die Kraft der Gnade selbst enthalten ist, hauptsächlich die Verheissung der Sündenvergebung darbietet, aber zugleich die Vorschrift der poenitentia als der Bedingung des richtigen Glaubens? Dass demgemäss die Erkenntnis davon in der Kirche unumgänglich notwendig wird, dass man nicht durch Werke, sondern durch den in sich geschlossenen festen Glauben jene Verheissung als die Stütze in allen Nöten, als den Grund alles Vertrauens und des Gebetes zu

Gott sich zu eigen macht? Dass demgemäss die Vertreter des Evangeliums diese Lehrsätze [1]) aufrechterhalten und verteidigen, welche dem von Gott aus feststehenden Inhalt des Evangeliums entsprechen? Ist nicht die doctrina evangelii hier gleich vox evangelii gebraucht, und wird nicht die herstellende und neuschaffende Wirkung jener Grösse darnach zu verstehen sein, dass evangelii das Hauptwort und doctrina das Hülfswort ist? Umfasst der reine Verstand des Evangeliums, die propria et germana sententia evangelii mehr, als was in den Torgauer Artikeln zu dem Zweck bezeichnet wird? Und endlich, jener Ausdruck: „praecipuus evangelii locus", welcher die Ausschliessung der Werke von der Rechtfertigung bezeichnet, neigt keineswegs zu einer Verwechslung göttlicher Offenbarung und menschlicher Erkenntnis hin, da die Bedingtheit des rechtfertigenden Glaubens durch die poenitentia als der andere, untergeordnete locus in der praedicatio evangelii zu denken ist. Dies alles ist geschrieben zwei Jahre nach der Aufstellung des Augsburgischen Bekenntnisses. Aber ferner nimmt Jonas gegenüber der römischen Partei, der sich Witzel angeschlossen hatte, dieselbe Stellung ein, welche ich aus der Präfation der Augustana nachgewiesen habe. Er nennt die Anhänger Luthers ecclesia nostra (F 6) und die Gegner factio (C 2. 7), factio papistica (D 7); er sieht also die Trennung noch nicht als entschieden an; und wenn er auch die lutherische Lehre von der Rechtfertigung als die für das Christentum und die Kirche notwendige Lehre bezeichnet (C 5), so erklärt er deswegen noch nicht seine Partei, für die er den Namen Lutheraner acceptirt (E 3), für die katholische Kirche, und spricht den Gegnern trotz ihrer fehlerhaften Lehre noch nicht die Zugehörigkeit zu derselben ab. Diese Unentschiedenheit der kirchlichen Lage war also für Jonas noch 1532 nicht gehoben, trotzdem die Confession seit zwei Jahren da war. Er hat sie damals nicht als das Organ der allgemeinen oder katholischen Kirche anerkannt, geschweige denn als das einer lutherischen Particularkirche, auf welche

---

1) Dieser Gesichtspunkt tritt nachher E 1. 2. 3 hervor: „Doctrina fidei verum cultum dei ostendit et parit."

es natürlich nicht ankommen konnte, da man dadurch den Vorwurf der Gegner, namentlich Witzels, wahr gemacht hätte, dass die Lutheraner eine von der Kirche sich absondernde Secte neuster Herkunft seien.

Aber schliesslich findet sich in dieser Schrift von Jonas noch ein Urteil gerade über die Augsburgische Confession. Da Witzel die Lehre von den guten Werken gegen Luther geltend gemacht hatte, so erinnert Jonas (E 5) daran, wie wenig die allgemeine Feigheit gegen den römischen Papst der vorgeblichen Schätzung der guten Werke entsprochen, wie aber Luther, indem er den Kampf gegen die kirchlichen Misbräuche aufnahm und für das Evangelium Zeugnis ablegte, ein gutes Werk getan und gute Werke zu tun gelehrt habe. Hier macht er geltend, dass 1518 vor Cajetan in Augsburg „Lutherus confessus est Christum; haec tanta tam constans confessio evangelii vel sola opus bonum". Dann 1521 zu Worms vor Karl V.: „Secundo reddidit rationem fidei et doctrinae suae et confessus est Christum." Drittens „in proximis comitiis Augustanis, eam doctrinam Christi, quam tu homo indoctus nunc cacangelium, nunc novum evangelium, nunc saxonicum . . . . vocas, tertio confessus est Lutherus ipse, qui editis nunc suae doctrinae summis capitibus protestatus est, se haec docuisse hoc tempore, hodieque docere, aliterque docturum esse nunquam. Atque eandem constantissimam confessionem evangelii fecerunt coram imperatore clarissimus elector Saxoniae" etc. . . . Gegen Witzels Behauptung, dass die Verschlechterung der Sitten der lutherischen Reformation zur Last falle, sagt Jonas schliesslich in diesem Zusammenhange: „Verum ut vulgus et homines impii evangelio et doctrina non abutantur, nos praestare non possumus, nec ulli prophetae aut apostoli hoc praestare potuerunt." So wie in dem letzten Satz das Evangelium und die darauf gegründete menschliche Lehre bei gleichem Inhalte in formalem Gegensatz zu einander gedacht sind, so ist in den vorhergehenden Sätzen unter doctrina Christi oder evangelium die Offenbarung des freien Gnadenwillens Gottes zu verstehen, und unter der confessio evangelii oder Christi grade die Anerkennung dieses wirklichen Grun-

des der christlichen Religion durch Luther. „Hac sua constantissima confessione Christi“, heisst es dazwischen, „Lutherus liberavit conscientias, et in tenebris novissimorum temporum per Christum, qui in ipso et docuit et vicit et bene operatus est, maxima et salutaris quaedam ac unica lux fuit hodieque exsistit universae ecclesiae“ (E 6). Diese Schätzung Luthers ist also begründet auf seine Verkündigung der freien Gnade Gottes, beziehungsweise auf seine dieser Offenbarung dienende Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Hieran allein wird seine Bedeutung für die ganze Kirche geknüpft. Dieses Bekenntnis Christi also wird auch als die Tat Luthers auf dem Augsburger Reichstage von 1530, dem er doch nicht beiwohnte, gedeutet. In diese Auffassung wird nämlich die von Melanchthon verfasste Confession verflochten. Sie wird als die Darstellung der Lehre Luthers und zugleich als der Act bezeichnet, in welchem Luther die Lehre Christi oder das Evangelium bekannt hat. Wenn nun mein Gegner dies dahin deuten würde, dass Jonas hiemit eine vollständige Deckung sämmtlicher 28 Artikel mit dem Evangelium Gottes behaupte, so widerspricht einer solchen Annahme der Zusammenhang der ganzen Schrift und der panegyrische Stil der vorliegenden Stelle. Man erkennt freilich aus derselben, dass schon damals die Antriebe sich regen, welche, wie ich früher nachgewiesen habe, zu der Identificirung der Lehre Luthers mit dem Evangelium Christi und zur Schätzung der Augsburgischen Confession als Fundament der allgemeinen Kirche geführt haben. Allein erreicht ist dieses Ziel im Jahre 1532 noch nicht. Wenn neben der correcten Behandlung der Begriffe evangelium und doctrina durch Jonas die Veränderung in der Beziehung derselben durch diese Aeusserung über die Augustana in Aussicht gestellt wird, so ergiebt sich, dass die idealisirende Beleuchtung der Tatsachen den geschichtlichen Bestand derselben verschiebt. Ist das nicht auch Ungenauigkeit allerdings anderer Art, als die, welche ich bei Melanchthon bemerkt habe, aber doch der Art, dass meine Auffassung der Ungenauigkeit Melanchthons dadurch bestätigt wird? Was ich so bezeichne, sind die Elemente, oder der Stoff, oder die Ansätze zu der nachher eintretenden Ver-

schiebung des Begriffs der Kirche und der Ziele, welche die reformatorische Partei sich vorsetzt. Uebrigens verhalten sich die Ungenauigkeiten bei Melanchthon und bei Jonas zu den nachher erreichten Zielen verschieden. Herr Frank hat sich durch meine Untersuchung der Sache zu der Anerkennung bestimmen lassen, dass der Streit sich nicht darum drehe, ob durch die Augustana 1530 die reformatorische Partei sich als die lutherische Kirche constituirt habe, sondern darum, ob sie sich als die allgemeine katholische Kirche constituirt habe oder nicht. Wenn man nun Jonas so beim Wort nähme, wie es mein Gegner mit Melanchthons Privatäusserungen versucht, so würde die vorliegende Erklärung über die Augsburgische Confession dahin führen, dass Luther 1530 editis suae doctrinae summis capitibus die lutherische Kirche als eine besondere Kirche neben der bisherigen katholischen gegründet hätte. Allein diese durch Jonas begünstigte Annahme stände in Widerspruch mit Herrn Franks Zugeständnis an mich; kurz er kommt bei seinem Protest gegen die „Ungenauigkeiten" erst recht in die Klemme.

Ich komme zu Jonas' Schrift über die Kirche. Sie ist hervorgerufen durch Witzels Behauptung, dass die wenn auch noch so verderbte Kirche damaliger Zeit in der echten Kirche der Apostel wurzele, dass demnach die Lutheraner, indem sie sich von den nachweisbaren Lehren und Satzungen der ältesten Kirche lossagen, eine unberechtigte Secte bilden. Wenn Jonas die Augsburgische Confession in dem Sinne verstanden hätte, welcher nach Herrn Frank ihr ursprünglich beiwohnen soll, so wäre es angezeigt gewesen, dass Jonas 1534 seinen Gegnern bewies, alle Lehren und Satzungen der Confession, indem sie der Schrift und allgemeinen Kirche nicht widersprechen, seien in der apostolischen Zeit gültig gewesen. Allein das hat er gar nicht unternommen. Vielmehr hält sich Jonas auf der Linie des 7. Artikels der Augustana, so wie ich ihn verstehe, so wie ihn Melanchthon in den Loci von 1535 wiedergegeben hat, und auf der Linie, welche Luther noch 1539 in der Schrift „Von Conciliis und Kirchen" behauptet. Auch Jonas befolgt den kritischen Gebrauch des Begriffs der Kirche (Bd. I, Hft. 1, S. 66), indem er zunächst im allgemeinen

davon handeln will, „was rechte christliche Kirche ist und wie rechte und falsche Kirche zu unterscheiden sind“ (A 3). Dieser Gegensatz, der zwischen David und den Sauliten, Jeremias und seinen Gegnern, zwischen der Synagoge und Christus nebst seinen Jüngern hervortritt, wird eben durch die heilige Schrift allenthalben gemeldet. „Der eine ist ein gottloser Haufe, und hat doch den Titel und Namen der Kirchen, und . . . . bei diesem Haufen ist die Gewalt, das ordentliche Regiment, und lehren dazu auch Gottes Wort, nämlich Gebot und Gesetz. Aber dieser Haufe verfolget doch das Evangelium und rechten Gottesdienst. . . . Der andere Haufe sind alle gottesfürchtigen Menschen hin und wieder in der Welt, in allen Landen zerstreut, bei welchen die reine christliche Lehre ist, welche recht glauben an Christum, haben rechten Brauch der Taufe und Sacrament, welche Christum ernstlich und herzlich anrufen, bekennen, und leiden Verfolgung um Christus willen. Das ist aber gewiss und kann nicht fehlen, dass auf Erden ein solcher Haufe ist, in welchem Christus regiert, und die Gottes Wort und den heiligen Geist haben. Dass aber eine solche Kirche sein müsse, bezeuget das Symbolum, darin stehet: ich glaube eine heilige christliche Kirch.“ (B 1. 2.) Die reine christliche Lehre, welche hier als das Hauptmerkmal der wahren Kirche angegeben ist, ist gleichbedeutend mit dem Wort Gottes, „man soll darauf achthaben, wo das Evangelium ist, muss die Kirche sein“; — „die wahre christliche Kirche sind diejenigen, welche Gottes Wort haben, dasselbige hören, lehren, predigen und handeln“ (B 3. 4). Dem entspricht, dass „der Haufe, so die rechte Lehr des heiligen Evangelii verfolget, nicht die Kirche ist noch sein kann“ (C 1). Sollte diese Formel: rechte Lehre des Evangeliums, den statutarischen Inhalt der Augustana bedeuten? Darauf kommt es Jonas ohne Zweifel gar nicht an, wenn er in unmittelbarer Beziehung darauf (C 3) die Trennung der wahren Kirche von der falschen nach 2 Cor. 6, 14—18 motivirt durch „den grossen mächtigen Trost und die liebliche göttliche Verheissung: Ich will euer Vater sein, ihr sollt meine Söhne und Töchter sein. Wenn ein fromm christlich Herz ein solch Wort recht an-

sieht und fasset, wie sollte das nicht grosse Wonne und Freude haben, wie sollt' es nicht mutig und trotzig werden wider alles Dreuen des Teufels und der Welt? . . . . Was liegt uns daran, wenn die ganze Welt und alle Creaturen wider uns wären, wenn Gott will gnädig sein? Was kann uns schaden, obgleich alle Gottlosen uns als Feinde zu tilgen suchen, wenn uns Gott vor liebe Kinder hält?" [1]) Die rechte Lehre des Evangeliums vergegenwärtigt eben die Gnade Gottes über seine Kinder in allen Lagen des Lebens, als Folge ihres rechten Verständnisses seines Wortes, und als Merkmal ihrer Gemeinschaft als Kirche. Nachdem nun Jonas gegen Witzel die Absonderung der Evangelischen von der falschen Kirche gerechtfertigt hat, denkt er auch an nichts weniger als daran, dass die Abgrenzung durch rechtliche Formen rein und sauber vollzogen sei. Ebenso vielmehr wie Melanchthon in der Apologie die Kirche in den überall zerstreuten Menschen nachweist, welche richtig an Christus glauben, beschränkt Jonas den Titel der falschen Kirche auf die, welche „die papistische Abgötterei treiben, predigen, ausschreiben", hebt aber zugleich hervor, „dass viel frommer Leut sein untern Papisten, welche in ihrem Glauben in Gemeinschaft unserer Lehre und Glauben sind. . . . Mit dem Leibe müssen viel rechte wahre Christen unter den Gottlosen wohnen, wiewohl es ihnen schwer ist" (D 1). Jonas begreift also die wahre Kirche noch nicht als öffentliche Confessionsgemeinde mit identischem Cultus, geschweige denn, dass er die Anfänge von Kirchenregiment bei den Lutheranern in Anschlag bringt, da ihm Gewalt und Regiment als das Merkmal der falschen Kirche gilt.

So ist der Begriff von der wahren, also der allgemeinen Kirche bei Jonas beschaffen. Demnächst geht er dazu über, nachzuweisen, warum „die, welche der Papisten Lehre führen und verteidigen", die falsche Kirche sind; und indem er nun ohne besonderen Beweis voraussetzt, dass die Merkmale der wahren Kirche auf ihn und seine Genossen zutreffen, so ver-

---

[1]) Vgl. übrigens zu dieser Gedankenreihe Luthers Brief an Melanchthon vom 29. Juni 1530 bei de Wette IV, S. 54.

gegenwärtigt sich ihm der Streit in den „Artikeln der Lehre beiderseits“. Er hält es jedoch nicht für nötig, sie „alle gegen einander zu erzählen; doch damit öffentlich am Tage gesehen werde, dass die Papisten Abgötterei lehren und behalten, will ich etliche erzählen“ (D 2). In den Lehrartikeln also, welche er geltend macht, vertritt er die Particularität der reformatorischen Kirchenbildung. In dieser Betrachtung rügt er bei den Gegnern den Misbrauch der Messe, die Anrufung der Heiligen, ferner „dass die Widersacher lehren wider das Evangelium und alle Schriften der Apostel, dass wir sollen zweifeln, ob wir einen gnädigen Gott und Vergebung der Sünde haben“ (D 3), ferner „dass wir Vergebung der Sünde erlangen um unseres Verdienstes und eigener guter Werke willen“, dass der Mönchstand Vollkommenheit sei, die Herzählung aller Sünden in der Beichte. Wenn nun die Evangelischen, „die wir Gottes Wort bekennen“, oder „Gottes Wort lehren“, sich von der falschen Kirche absondern, d. h. von denen, welche in den bezeichneten Artikeln Gotteslästerung oder Abgötterei treiben, so wiederholt Jonas am Schlusse dieser Erörterung, dass er dabei zwischen den papistischen Führern und den gottesfürchtigen Leuten unterscheide, welche unter den Papisten „Gottes Wort gern lesen und auch hören wollen, der vornehmsten Artikel auch, als vom Glauben, von Vergebung der Sünde durch Christum rechten christlichen Bericht haben“ (F 4). Endlich „ob uns jemand vorwürfe, wir hätten uns von der Kirche abgesondert und etliche Dinge verändert, welche vor Alters und lange Zeit diejenigen gehalten, so zur Zeit die rechte christliche Kirche gewesen sind, darauf antworte ich: Erstlich ist es gewiss, dass in den Artikeln vom Glauben an Christum, von Vergebung der Sünde, als nämlich, dass wir aus Gnaden um Christus willen, nicht wegen eigener Würdigkeit Vergebung der Sünden erlangen durch Glauben, item, dass Menschengesetze nicht sollen für nötige Gottesdienste gehalten werden, oder dass man meine darum vor Gott gerecht zu sein, sondern sollen leibliche und Mitteldinge und freigehalten werden; — in den höchsten Artikeln und Hauptstücken sage ich, haben alle diejenigen, welche Glieder der rechten wahren

christlichen Kirche gewesen sind, gleich dasselbige geglaubt und gehalten, das wir glauben und halten. Und dass Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, Bernardus und andere dasselbige geglaubt und gehalten haben, zeigen öffentlich ihre Schriften an. . . . Zum andern haben sie von Menschensatzungen auch also geschrieben und gelehret wie wir." (G 1.) Mit diesen Bestimmungen also kehrt Jonas zu dem Begriff der allgemeinen Kirche zurück, welche immer gewesen ist und in der Gegenwart durch die constituirte Gemeinschaft des Augsburgischen Bekenntnisses nicht erschöpft ist. Zu dem Merkmal der reinen Lehre des Evangeliums fügt er hier das Merkmal der höchsten Artikel und Hauptstücke hinzu, in welchem die wahren Christen von jeher und auch jetzt unter dem Papsttum übereinstimmen. Er nennt hier nun nichts mehr als die Auffassung der freien Gnade durch Christus im Glauben zur Vergebung der Sünde, wozu (D 3) noch die Behauptung der Heilsgewissheit des Gläubigen kommt, und die Indifferenz der menschlichen Cultusordnungen in der Kirche. Das sind auch die Lehrartikel, welche das Verständnis und die richtige Wertschätzung des Evangeliums vermitteln, das ist die reine Lehre oder der reine Verstand des Evangeliums selbst. Sofern nun die Lehre Luthers, in diesem Umfang gedacht, sich mit der Wahrheit des Evangeliums deckt, geht Jonas endlich dazu über, dass „diese Lehre viel trefflicher guter Früchte gebracht hat und grossen mächtigen Nutzen geschafft" (K 1).

Am Schlusse dieser Betrachtung heisst es endlich (M 4): „Dieses sei auf diesmal genug gesagt, was unsere Lehre grossen Nutzen geschafft. . . . Esaia 55 ist geschrieben: Mein Wort, sagt der Herr, soll nicht vergeblich wieder zu mir kommen. . . . Darum so wir Gottes Wort lehren und predigen, so hat es keinen Zweifel, dass dasselbige göttliche Wort auch sonst bei vielen gute Frucht schafft. Denn ob du (Witzel) diese Lehre lästerst, so werden doch viele redliche Leute recht unterrichtet von der Busse, von rechtem christlichen Gebete, von Gottesfurcht und Glauben im Herzen, das ist von rechtem Gottesdienst, von rechten guten Werken, werden auch vor falschen Gottesdiensten, vor Menschenlehren gewarnt, zu christlicher Hoffnung und Geduld gereizt, und

schafft also diese Lehre als das wahre Gotteswort Furcht, fördert Heil und Seligkeit der Gewissen, Gottes Lob und Ehre, Erkenntnis der Wahrheit . . . . und wenn gleich etliche diese Lehre misbrauchen, so muss man doch um derer willen, die es misbrauchen, die Predigt des göttlichen Wortes nicht nachlassen." Allerdings begegnet uns hier die Gleichsetzung von Gottes Wort und Luthers Lehre, aber in einer so deutlichen Begränzung, dass die doctrinäre Benutzung dieser Formel in der spätern Zeit direct ausgeschlossen ist. Es sind lauter praktische Grundsätze und Antriebe, worauf sich der rechte Unterricht in „unserer Lehre" bezieht, und der Erfolg derselben hat sein letztes Motiv darin, dass die Lehre, oder die Predigt des göttlichen Wortes nichts anders vertritt, als den freien Gnadenwillen Gottes in Christus. Als praktische Darstellung dieser Offenbarung ist die gemeinte Lehre eben die Fortsetzung des Offenbarungswortes Gottes selbst: In diesem Sinne ist sie doctrina evangelii. Deshalb durfte Jonas behaupten, dass die wahre Kirche bei den Lutheranern sei. Seine ganze Darstellung ist in der nächsten Uebereinstimmung mit dem Torgauer Artikel. Wenn nun Jonas im Jahre 1534 eingeweiht gewesen ist in die Grundsätze der reformatorischen Partei und in den Sinn des wenige Jahre vorher zu Augsburg abgelegten Bekenntnisses, so werde ich wohl mit meiner Auslegung des 7. Artikels und mit meiner Darstellung des Weges, auf welchem Melanchthon die Reformation Luthers in die lutherische Particularkirche übergeführt hat, Recht behalten.

(20. September 1877.)

Georg Witzels Abkehr vom Luthertum.

Von

Albrecht Ritschl.

Georg Witzel aus Vacha, welcher aus einem Anhänger des Luthertums ein erbitterter Gegner desselben geworden, aber daneben auf die Reform der katholischen Kirche und die Ausgleichung der beiden kirchlichen Parteien des 16. Jahrhunderts bedacht war, — ein Theolog von umfassenden und geordneten Kenntnissen, dem es insoweit Ernst war mit der sittlichen Herstellung der Kirche, als er an den herrschenden Unsitten Anstoss nahm, dabei in seinem Bildungsgange ebenso unklar, als er selbständig zu sein glaubte, und schliesslich ohne allen Erfolg seines weitgreifenden Strebens, — hat in den letzten Jahrzehnten wiederholt die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Die Schriften, welche sich mit ihm beschäftigen, ergänzen sich auch gewissermassen. Nämlich Neander („De G. W. eiusque in ecclesiam evangelicam animo", Berlin 1839) sucht die Gründe der Abwendung Witzels vom Luthertum aufzufinden; Kampschulte („De G. W. eiusque studiis et scriptis irenicis", Bonn 1856) verfolgt die Bestrebungen des Mannes zur Wiederherstellung der Einheit der Kirche; endlich G. L. Schmidt („Georg Witzel, ein Altkatholik des 16. Jahrhunderts"; Wien 1876) empfiehlt ihn als praktisches Vorbild für „die jetzige Bewegung auf katholischem Gebiete". Dieser Biograph Witzels hegt dabei den innigen Wunsch, dass durch dieselbe „Witzels Ideal der Verwirklichung so viel als möglich näher gebracht werde". Gegenüber dieser Schätzung des Mannes habe ich mir ge-

stattet, meine Ansicht über seinen Wert von vornherein auszusprechen, und ich finde es sehr wenig geschmackvoll, dem altkatholischen Kirchentum, wenn man demselben wohlwill, diesen Mann als Vorbild anzubieten, welcher zwar sich die umfassendste Aufgabe gestellt hatte, aber so, dass er in ihr als ein blosser Doctrinär und als ein gänzlich unpraktischer Mensch erscheint. Ich bin für ihn auch nur in der Richtung interessirt, welche Neander innegehalten hat. Die Frage nach dem Grunde der Abkehr Witzels von der lutherischen Reformation versuche ich aber anders zu beantworten, als es von jenem Vorgänger geschehen ist.

Zunächst recapitulire ich die Data seines Lebens [1]). Zu Vacha an der Werra 1501 geboren, beendete er seine regelmässigen Studien zu Erfurt, ging dann aber noch auf ein halbes Jahr nach Wittenberg, wo er Luther und Melanchthon hörte. Mit der Priesterweihe durch den Bischof von Merseburg versehen, trat er in seiner Vaterstadt als Vicarius in den Kirchendienst (1523). Er verkündete hier Luthers Grundsätze und nahm ein Weib zur Ehe. Durch die Verbindung mit dem lutherisch gesinnten Pfarrer zu Eisenach, Jakob Strauss, erreichte er die Anstellung als Pfarrer zu Wenigen-Lubnitz in Thüringen (1525). Jedoch der Münzerische Aufstand, der auch seine Gemeinde in Bewegung setzte und ihm den Verdacht zuzog, denselben begünstigt zu haben, liess ihn dort nicht lange weilen. Indessen wurde er in Folge einer Empfehlung Luthers vom Kurfürsten von Sachsen zum Pfarrer in Niemegk unweit Wittenberg berufen (1526). Trotz der Nähe seines Wohnortes hielt er sich nun von den Männern in Wittenberg zurück; seine Studien widmete er neben der Bibel den Kirchenvätern, nicht aber den Schriften Luthers und seiner Genossen. Schon 1529 gab er an Melanchthon und an Jonas Kunde davon, dass er mit den Zielen und der Methode der Reformation Luthers nicht einverstanden sei. Allein erst 1531 verzichtete er freiwillig auf sein Amt in

---

1) Hauptsächlich nach Strobel, Beiträge zur Literatur, besonders des 16. Jahrhunderts, 2. Band, 2. Stück (Nürnberg und Altdorf 1787).

Niemegk, nachdem er wegen ungerechten Verdachtes, dass er mit dem Antitrinitarier Campanus in engerem Einverständnis sei, in Belzig gefangen gewesen und schliesslich durch Luthers Fürwort befreit worden war. Von Vacha aus, wohin er sich zurückzog, begann er alsbald seine schriftstellerischen Angriffe auf die lutherische Reformation mit einer „Verteidigung der guten Werke“, welche 1532 erschien. Er benahm sich fortan als Mitglied der alten Kirche, da seine Tendenz auf deren Reform, so wie er sie beschränkt hatte, ihm dies gestattete, unterhielt einen ausgebreiteten Briefwechsel mit hervorragenden Vertretern der alten Partei, befand sich aber insofern in einer unklaren Stellung, als er beweibter Priester war und in katholischer Umgebung sich aller priesterlichen Functionen zu enthalten hatte. Diese missliche Lage dauerte nicht nur fort, sondern wurde für ihn noch verschärft, als er sich durch den katholisch gesinnten Grafen Hoyer von Mansfeld an die Kirche in Eisleben berufen liess (1533). Er fand in dieser Stadt fast keine Genossen seiner Ueberzeugung mehr, also keine katholische Gemeinde, vielmehr war er der Gegenstand aller möglichen Anfeindungen; dabei trat er auch nicht als katholischer Priester auf, sondern musste sich auf die nach dem Massstabe der katholischen Kirche untergeordnete Function der Predigt beschränken. Er hat in Eisleben bis 1538 ausgehalten, und die Musse, welche sein Amt ihm gestattete, durch zahlreiche Schriften ausgefüllt. Der Zeitraum von 1532—1538 umfasst auch diejenigen seiner Schriften, welche für die folgende Untersuchung in Betracht kommen. Unter denselben ist besonders wichtig eine Sammlung von Briefen, welche er zwischen 1530 und 1536 geschrieben und 1537 herausgegeben hat. Im Jahre 1538 wurde er durch Herzog Georg von Sachsen, danach durch Kurfürst Joachim II. von Brandenburg zu halbschlächtigen Reformationsunternehmungen zugezogen, von welchen die eine erfolglos blieb, die andere in eine andere Bahn übergeführt wurde. Und hiemit tritt er in die zweite Epoche seines öffentlichen Lebens, welches er seit 1540 in Fulda, seit 1554 in Mainz unter dem Schutze der dortigen Kirchenfürsten führte. Immer darauf bedacht, eine relative Reform des katholischen Kirchentums durch ein

Concil zu betreiben, musste er noch erleben, dass die Jesuiten zu Trient etwas ganz anderes durchsetzten, als was ihm vorgeschwebt hatte. Er ist 1573 gestorben, nachdem er trotz seines Priestertums auch die zweite und die dritte Frau heimgeführt hat, vielleicht um dadurch einen Hauptgrundsatz seiner kirchlichen Friedensvermittelung praktisch ins Licht zu setzen.

Witzel kann, ehe er nach Wittenberg kam, noch keine eigentlich theologischen Studien getrieben haben, wenn es eine richtige Angabe ist, dass er die Bibel noch nicht von ferne begrüsst und noch keinen Band eines kirchlichen Schriftstellers gesehen habe, als er unwissend in die Falle Luthers gegangen sei (Epist. D d 2). Er wird also bis in sein zwanzigstes Lebensjahr auf der hohen Schule zu Erfurt nur humanistische Studien getrieben haben. Von dem Erwerbe derselben legen namentlich seine Briefe deutliches Zeugnis ab. Sie sind in der Satzbildung leicht und lebhaft, in der Wahl der Ausdrücke meistens schwülstig und pretiös, in der rhetorischen Anordnung gesucht und kokett, in der persönlichen Haltung gegen die wissenschaftlichen und kirchlichen Gönner schmeichlerisch und künstlich. Ich enthalte mich, hieraus einen ungünstigen Schluss auf Witzels Charakter zu ziehen. Diese Art von Schriftstellerei war darauf gestellt, dass man eine der gewöhnlichen Stimmung fremde Rolle spielte. Darum brauchte der Ertrag dieser Beschäftigung und des entsprechenden Verkehrs nicht notwendig eine fehlerhafte Eitelkeit und Selbstgefälligkeit zu sein, sondern nur etwa der Eindruck, dass man etwas auf sich und seine Gebildetheit halten dürfe. War dieses bei Witzel der Fall, so wird sich später zeigen, dass seine humanistische Bildung und seine persönliche Gemeinschaft mit deren Vertretern ihm auch als Schutz vor einer gewissen Abirrung gedient hat, die seiner religiös-sittlichen Richtung nahe lag. Der Humanismus ist ein eigentümlicher bleibender Zug seines Charakters. Das religiöse Interesse aber, welches er in seiner humanistischen Bildungsepoche aufgefasst hatte, stützte sich auf Erasmus. Dessen Schriften haben ihn auch, wie er erklärt, zum Anschluss an Luther disponirt. Als den Grund dieses Schrittes erklärt er,

neben seinem oben schon angeführten Mangel an gegründeter Einsicht, die hinreissende Gewalt der öffentlichen Meinung, welche Luthern entgegengetragen wurde, in der Erwartung, dass durch ihn alle Zustände der Gesellschaft zu grösserer christlicher Reinheit gebracht werden würden [1]). Diese Motivirung ist durchaus verständlich; ebenso aber bezeichnet der Umstand, dass Witzel auf den Antrieb seines Vaters im Jahre 1521 sich die Priesterweihe erteilen liess, nicht notwendig einen Widerspruch gegen seine damals gehegte lutherische Gesinnung. Denn der Angriff Luthers auf die römischen Sacramente in der „babylonischen Gefangenschaft" hatte noch nicht die Bedeutung eines unmittelbaren praktischen Bruches seiner selbst und seiner Anhänger mit dem bestehenden kirchlichen System.

Der Zusammenhang mit Jakob Strauss in Eisenach, durch welchen er in die Pfarre zu Wenigen-Lubnitz empfohlen wurde, giebt keinen Aufschluss darüber, ob Witzel schon im Jahre 1525 in einer gewissen Spannung gegen Luthers Grundsätze gestanden hat. Die Meinung jenes Mannes, dass nicht nur der Zinskauf unchristlich, sondern auch die Schuldner berechtigt seien, die ihnen obliegende Zinszahlung zu ver-

---

1) Epist. 64: „Attraxit me primum in partem vestram plausus ille orbis maximus, pellexit praeproperus eruditorum assensus, incitavit novitas, ut plerique natura huius cupidine ducimur, perpulit ecclesiae foeda facies, potissimum incitavit spes magna, omnia fore purius christiana. Calcar ad id ingens erant Erasmi vigiliae, quas qui legerat, is non potuit non favere coeptis istis, quantumcunque reclamante una portione orbis." Den letzten Satz giebt Schmidt S. 8 in der Erzählung so wieder: „Auch in Witzel weckte die Lectüre von Erasmus' Vigilien, wie in jedem, der sie las, das Verlangen, die neue Theologie kennen zu lernen." Schmidt hat sich, wie es scheint, gar nicht danach umgesehen, ob es eine Schrift von Erasmus unter jenem Titel giebt. Eine solche aber ist durch den Druck des Wortes mit kleinen Anfangsbuchstaben auch gar nicht angezeigt. Der Ausdruck ist eine pretiöse Metonymie für die Schriften des Erasmus, welche erläutert wird durch eine Stelle in dem lobhudelnden Brief an diesen selbst (D d 4): „Nullus honos ulli mortalium unquam habitus est, qui te non maxime deceat ob labores et vigilias tuas incomparabiles, quibus et piae et bonae literae non sine invidia nobis redditae sunt."

weigern [1]), entspricht nicht den Ansichten, welche Witzel später kundgiebt. Er hat also schwerlich diese Selbsthülfe gebilligt. Die Angaben aber, welche Jonas späterhin darüber gemacht hat, dass Witzel den Aufstand Münzers begünstigt habe [2]), hat derselbe in aller Glaubwürdigkeit als unrichtig abgelehnt. Absichtlich hat er sich so wenig mit Münzer eingelassen, dass er vielmehr durch ein Schreiben ihn aufgefordert hat, von seiner Bahn umzukehren [3]). Was Jonas, sein hauptsächlicher Verfolger, in der Angelegenheit nach acht Jahren erzählt, wird schon dadurch unglaublich, dass, als Witzel durch den Patron seiner Pfarre entlassen wurde, Luther ihn dem Kurfürsten von Sachsen für die Pfarre in Niemegk empfahl [4]). Witzel kann also unmittelbar nach dem Ausgang des Münzerschen Aufstandes nicht der Begünstigung desselben verdächtig gewesen sein.

Nichts desto weniger muss er, als er 1526 sein Amt in Niemegk antrat, die Bedenken schon gehegt haben, welche ihn nachher bestimmten, sich von Luther zu trennen. Denn eine gleich zu erwähnende chronologische Angabe nötigt zu dieser Annahme. Zunächst wird von Neander (S. 17) und Baxmann (Herzogs Realencykl. XVIII, S. 83) erzählt, dass Witzel seine Bedenken über die Methode der Reformation im Jahre 1527 an Melanchthon und Jonas ausgesprochen habe, indem er jenem eine Schrift unter dem Titel „Hypothymosyne“ (Rat, Warnung), diesem „Aphorismi ex actis apostolorum“ übersandte. Jene Jahreszahl ergiebt sich allerdings aus dem ersten Brief der Sammlung, welcher von MDXXIX datirt ist: „Misi ante biennium“ etc. (B 1). Indessen diese Jahres-

---

1) Luthers Briefe von de Wette II, S. 425. 502.

2) In der Schrift von Jonas: „Wilch die rechte Kirche und wilch die falsche Kirche ist. Christlich Antwort und tröstliche Unterricht wider das pharisäische Gewäsch Georg Wicels.“ Wittenberg 1533. Den Anhang: „Görg Wicels Historia“ hat Strobel a. a. O., S. 213—229 abdrucken lassen.

3) Diese Mitteilungen in der Schrift Witzels: „Von der christlichen kirchen, wider Jodocum Koch der sich nennet Justum Jonam“ (Leipzig 1534), sind bei Strobel a. a. O., S. 281—291 zu finden.

4) Briefe III, S. 49.

zahl ist verdruckt statt MDXXXI. Denn zugleich schreibt Witzel daselbst: „Misi theologis apud Marpurgum isto anno dialogum, cui titulum feci Ecclesia"; diese Notiz weist aber notwendig auf 1529. Ferner giebt er in dem Apologeticon an Kurfürst Johann von 1531 wiederum an: „Biennium est, quod scripsi libellos duos" (J 2). Damit stimmt überein, was Melanchthon 22. October 1533 an Agricola schreibt: „Fuerunt mihi ante quadriennium aut amplius magnae cum eo contentiones de rebus politicis", — eben auf Anlass der zwei Schriften (C. R. II, 678). Also die genannten drei Schriften sind von 1529. Aber in der angeführten Verteidigungsschrift erwähnt er überhaupt, dass er über dasselbe Thema an seine Freunde viele Briefe geschrieben und Dialoge, Axiome und einzelne exegetische Ausführungen geschickt habe. Wenn er nun hier (J 4) sagt, dass diese Tätigkeit in sexennium dauere, so führt diese Angabe von 1531 auf 1526 zurück. Damit ist nun zu vergleichen, dass er zu Ostern 1532 schreibt: „Ante annos plus sex coeperunt animo meo multa displicere in evangelica ecclesia, praesertim quod ad mores attinebat. Id temporis inceptabam zelum dei exercere in iniustitiam et tenebrarum opera, idque publice et domestice, concionando et scribendo." (Q 1.) Diese Notiz begründet also den Schluss, dass, als Witzel im Anfange 1526 in Niemegk einzog, er nicht mehr mit Luther ganz einverstanden war, und sie erklärt zugleich, warum er sich auch des persönlichen Verkehrs mit den Wittenbergern begeben hat.

Ueber jene beiden Schriften für Melanchthon und Jonas giebt der Brief des erstern an Agricola (C. R. II, 678) nur ungenaue Auskunft. Dieses ist erklärlich, da mehr als vier Jahre verflossen waren, seitdem sich Melanchthon mit denselben beschäftigt hatte. Ueberhaupt wird er damals an Witzel nur dadurch erinnert [1]), dass derselbe nach Eisleben berufen und den dortigen evangelischen Predigern, also auch Agricola, entgegengestellt worden war. Was Melanchthon damals mit-

[1]) Vgl. den Brief Luthers an Agricola von demselben Tage (22. Oct. 1533) bei de Wette IV, S. 488.

teilt, lautet: „Miserat ad me et ad Jonam duos libellos eodem fere argumento. In altero scripserat ordine novam πολιτείαν de abolendis ludis nuptiarum ac conviviis, de litibus in foro simplicius iudicandis, de principum cancellariis, ne causae diu extraherentur. Erat plane πολιτεία Platonis. . . In altero libello erat enarratio actorum apostolicorum, sed fere idem argumentum. Voluit enim, eum librum imaginem esse suae illius politiae. Itaque statues, eum leviter tinctum esse literis, sed tamen monachum esse, hoc est sine vero et recto iudicio." Es wird sich zeigen, dass das ingenium vere monasticum, welches Melanchthon vorher dem Witzel beilegt, noch in einem andern Sinne verstanden werden darf, als in dem eben von Melanchthon gedeuteten.

Die Angaben, welche Witzel an verschiedenen Stellen über die Absicht, den Inhalt und die Veranlassung jener beiden Schriften macht, sind folgende. In der Briefsammlung bemerkt er an drei Stellen (B 1, J 3, Q 1) übereinstimmend in aller Kürze, dass die erste Schrift auf die Heiligkeit der Kirche gerichtet gewesen sei, und das bezeichnet habe, was in dieser Beziehung an der Wittenberger Reform zu vermissen sei; die Aphorismen über die Apostelgeschichte wären eine Vergleichung der (evangelischen) Kirche mit der (apostolischen) Kirche gewesen. Ausführlicher äussert er sich über die zweite in einer gegen Jonas gerichteten, im Jahre 1533 verfassten Streitschrift [1]). Er habe in der kirchlichen Versammlung vor vier Jahren (also 1529) die Apostelgeschichte vorgelesen. „Jam propius intuenti mihi res ecclesiae primaevae, coepi et eam circumspicere ecclesiam, quam se purgasse atque redintegrasse putabant Evangelici." Als er nun sich überzeugte, wie wenig beide übereinstimmen, habe er sich gedrungen gefühlt, schriftlich auszuführen, quam longe inter sese discreparent ecclesia Hierosolymitana et ecclesia Vitebergensis. Insbesondere will er darauf hingewiesen haben, dass die heidnischen, d. h. die offenbar schlechten Gewohnheiten, welche man

1) „Confutatio calumniosissimae responsionis Justi Jonae id est Jodoci Koch, una cum assertione bonorum operum", 1533, 8°. In der mir vorliegenden erneuten und vermehrten Ausgabe von 1549, D 1.

dort zulasse, durch welche der alte Adam mehr genährt als vertrieben werde, zum Evangelium nicht passen. Auf die üblichen Hochzeitsfeiern wird sich beziehen, wenn Witzel rügt, dass Heiliges spasshaft behandelt werde, und dass man aus Furcht oder wegen Vorteils solches dulde. Als den leitenden Gesichtspunkt dieser Bedenken bezeichnet aber Witzel schon in einer oben (S. 392) angeführten Briefstelle, dass die mangelhafte Fürsorge für die Ordnung der Sitten ihn der evangelischen Kirche entfremdet habe. Vergleicht man diese Andeutungen mit den Angaben Melanchthons über Witzels Schriften, so wird die Rüge der Hochzeitsfeiern direct bestätigt, und es ist auch verständlich, was Witzel von dem sittenverderblichen Prozessverfahren bei den fürstlichen Gerichten hinzugefügt haben soll. Aber in dieser Beziehung giebt Witzel in einem Brief von 1531 (aus Niemegk an J. T.) kund, dass er inzwischen zu einer ganz radicalen Ansicht gelangt war. In diesem wichtigen Brief, der uns noch öfter beschäftigen wird, erklärt er mit der grössten Leidenschaft, dass die Ansicht Melanchthons über die Befugnis des Christen, beim weltlichen Forum Recht zu suchen — eine Ansicht, welcher der Empfänger dieses Briefes beigetreten war —, durch den Herrn in der Bergpredigt, wie durch Paulus im ersten Korintherbrief widerlegt werde (D 3. 4). Er hat es also wenigstens damals sehr praktisch mit diesem Grundsatz gemeint, dass der Christ dem weltlichen Rechte aus dem Wege zu gehen habe. Denn er fügt hinzu, dass die Unumgänglichkeit des weltlichen Rechts im Leben kein Argument sei, um es als christlich gültig erkennen zu lassen. Später, in einem undatirten Briefe des vierten Buches, welcher zwischen Briefen von 1536 steht, hat er die Sache billiger gegeben. Ein rhetorisches Exercitium über den Gegensatz zwischen der christlichen Theologie und der heidnischen Jurisprudenz, von denen jene den Himmel mit Märtyrern, diese die Erde mit gerechten Eigentümern anfüllt u. s. w., geht in das Bekenntnis aus, dass die Gegenwart der Juristen ebensowenig entbehren könne, wie der weltlichen (staatlichen) Gewalt überhaupt, wegen der Schlechtigkeit der Menschen. Wenn wir hingegen dem Evangelium gemäss wären, so brauchten wir keine Juristen (o 3).

Diese Ansicht kommt also ziemlich direct auf den Satz hinaus, den er einige Jahre vorher so stark weggeworfen hatte, und findet auch im letzten Punkte directen Widerhall bei Luther. Dennoch ist der rigoristische Anlauf, den Witzel in dieser Frage 1531 genommen hat, für seine in dieses Jahr fallende öffentliche Entscheidung gegen die Wittenberger nicht gleichgültig, sondern charakteristisch. Uebrigens ist es für das Verständnis der Ideen Witzels zweckmässig, sich zunächst auf das bisher Vorgetragene zu beschränken. Als er 1531 Niemegk verliess, wo er seit zwei Jahren die Gerechtigkeit aus Werken gepredigt hatte (nach der Angabe in seiner Apologia, Freiburg im Breisgau 1536, C 3) war schon sein Project der Reformation nach dem Vorbilde der ältesten, der apostolischen Kirche anders modificirt oder durch eine neue Combination verschoben. Indessen, indem ich diese letztere vorbehalte, so bestätigt Witzel in dem schon berührten Brief an J. T. die Argumente, welche er zwei Jahre vorher an Melanchthon und Jonas vorgetragen hatte: „Ergo ad veterem illam unam veram hoc est apostolicam ecclesiam redeundum erat orbi. . . Cupio ecclesiam redire unde venit, quia inter omnes nullam fere video Christo verboque regni eius dignam. . . Nihil salubrius fecerimus, quam si eam ecclesiae formam instauremus, quae sola Christo suo dignissima. . . . Non eget nostris additamentis vetus ecclesia. . . . Nihil ego desidero ullubi. Mihi satisfacit actorum liber pretiosissimus. . . . Persuasum habeo, veteres recentioribus spiritu, fide, dilectione, sapientia spirituali, conversationis sanctitate et iustitia antecelluisse.“ (C 2 — D 1.)

Wenn nun Melanchthon im Stande war, dieses Reformationsideal als eine Platonische Republik weit wegzuwerfen, so hat er zugleich wohl nicht gewusst, dass dasselbe in der abendländischen Kirche nichts Neues und Unerhörtes gewesen ist. Vielmehr lässt sich feststellen, dass die Rückbildung der Kirche auf das in der Apostelgeschichte gezeichnete Vorbild dasjenige Ziel ist, auf welches die deutlichen reformatorischen Bestrebungen in der zweiten Hälfte des Mittelalters gerichtet sind. Die Angabe (Act. 4, 32), dass die Menge der Gläubigen Ein Herz und Eine Sele, und dass ihnen aller Besitz

gemeinsam war, hat seit dem 12. Jahrhundert immer von neuem die Aufmerksamkeit auf jene ursprüngliche Vollkommenheit der Gemeinde zu Jerusalem als auf das erstrebenswerte Ziel gerichtet. Nur in einem Falle hängen die Erscheinungen dieser Art durch Ueberlieferung mit einander zusammen, in den meisten Fällen erkennt man aber, dass dieses Ideal je und je in ganz spontaner Weise die Gemüter ergriffen hat. Zuerst, soviel ich sehe, taucht der Massstab zur Beurteilung der kirchlichen Zustände in den Schriften des Joachim von Floris († 1202) auf [1]). Gleichzeitig (um 1170) ist Petrus Waldus um die Erneuerung des apostolischen Lebens in der wörtlichen Beobachtung der Gebote Christi, in freiwilliger Armut, überhaupt in evangelischer (asketischer) Vollkommenheit bemüht. Es ist noch immer nötig, gegen die vulgäre Compendientradition das Zeugnis von Herzog anzurufen, dass diese Reform „auf katholischem Boden steht und in demselben wurzelt" [2]). Wenn auch der Anspruch, die ursprüngliche Kirche zu erneuen, von Anfang an durch Waldus nicht vertreten worden sein sollte, so ist es nicht zweifelhaft, dass die Waldenser sich dadurch zu legitimiren gelernt haben, da ihre katholischen Gegner ihnen das abstreiten [3]). Ebenso hat die Erneuerung des apostolischen Lebens durch den heiligen Franciscus († 1226) ihre volle Wertschätzung darin gefunden, dass seine Anhänger die Uebereinstimmung seiner Regel mit dem status primitivae ecclesiae feststellten, demgemäss er non tam novam addidit regulam quam veterem renovavit [4]). Ferner schliesst sich dieser Reihe

---

1) Bei Gieseler, Kirchengesch. II, 2. S. 353: „Quam vero longe sit omnis moderna religio a forma primitivae ecclesiae, ex multis intelligi potest." Unter dessen Weissagungen, welche die Franciscaner auf sich bezogen, möchte nach Gieselers Urteil (S. 354) echt sein: „Necesse est, ut succedat similitudo vera apostolicae vitae, in qua non acquirebatur possessio terrenae haereditatis sed potius vendebatur."

2) Herzog, Die romanischen Waldenser (Halle 1853), S. 131. 141. 189.

3) Gieseler, Kirchengeschichte II, 2. S. 565.

4) Jacobus a Vitriaco bei Gieseler a. a. O., S. 325. Oben im ersten Heft des zweiten Bandes, S. 12.

von Reformationen der Böhme Matthias von Janow († 1394) [1] und die Gemeinde der böhmischen Brüder an (seit 1457). Deren Stifter aber, der ehemalige Barfüsser Gregor, dürfte dafür bürgen, dass wir in dieser Gemeinde eine Abzweigung der franciscanischen Bewegung zu erkennen haben [2]. Auch diese Gemeinde behauptet den Boden des mittelaltrigen Katholicismus; aber gerade in dem Masse, als sie

---

1) Krummel, Geschichte der böhm. Reformation im 15. Jahrhundert, S. 89 ff.

2) Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder (Prag 1857), Bd. I, S. 21. 26 ff. Mit der Möglichkeit der Abstammung dieser Partei von den Waldensern, welche noch von Zezschwitz („Die Catechismen der Waldenser und böhmischen Brüder", 1863, S. 154 ff.) aufrecht erhält, ist bisher die Möglichkeit ihrer Herkunft aus franciscanischer Wurzel nicht verglichen worden, welche mir sehr wahrscheinlich ist. Ich kann mich auch nicht davon überzeugen, dass Peter von Chelziz, der für die Gründung der böhmischen Brüdergemeinde von Bedeutung gewesen ist, so sicher, wie von Zezschwitz angiebt, mit den Waldensern zusammenhängt. Die Stelle, welche Palacky (Böhm. Gesch. IV, 1. S. 476) aus einer seiner Schriften anführt: „Der Kaiser Constantin machte den Papst wieder der Welt, der weltlichen Güter und Ehren teilhaftig. Wenn daher früher Sylvester und Petrus Waldus sich vor ihm in Wäldern und Höhlen verbargen, so setzte später der Kaiser Sylvestern auf ein Maultier und führte ihn nach Rom"; — scheint in den gesperrt gedruckten Worten eine Interpolation darzubieten, da nachher nicht von Ehren die Rede ist, welche Constantin auch dem Petrus Waldus erwiesen hätte. Der Laie (einige bezeichnen ihn als Schuster) Peter von Chelziz sieht mir ganz wie ein Franciscaner-Tertiarier aus, welcher freilich aus dem Rahmen dieser Stellung herausgetreten ist, wie der ehemalige Barfüsser Bruder Gregor aus der seinigen. Die Opposition gegen das „antichristliche" Papsttum ist bei den Spiritualen ebenso heimisch, wie bei den Waldensern. Die Beurteilung der Zustände der Kirche als antichristlich kann Peter allerdings auch von Militsch von Kremsier und Matthias von Janow überkommen haben. Indessen vermag ich doch solche Urteile in der damaligen Zeit, wie sie auch von der heiligen Birgitta gefällt sind, nur als Widerhall der Bewegung der franciscanischen Spiritualen anzusehen. Allein die sociale Ordnung der Chelzizer Brüder, welche den Stamm der böhmischen Brüder bildeten, ist durch jene reformatorischen Prediger nicht direct veranlasst, sondern höchstens indirect vorbereitet. Wenn sie also von Peter nicht ebenso originell erzeugt ist, wie früher von Waldus und von Franciscus, so kann sie den Umständen gemäss nur aus dem Wirkungskreise des letztern abgeleitet sein.

den Waldensern ähnlich gewesen ist, erstrebt sie wie diese die Herstellung des ursprünglichen Christentums. Dieser Gesichtspunkt erstreckt sich endlich auch in das Gebiet der katholischen Contrareformation hinein. Die Jesuiten haben die von ihnen regierten Niederlassungen der Indianer in Paraguay als Nachbild der ersten Christengemeinden gerühmt [1]).

Witzel scheint die Tendenz auf die Herstellung der ursprünglichen Gemeinde nicht aus Ueberlieferung empfangen zu haben. In den Angaben aus seinem Leben fehlt jede Hinweisung darauf, ob er in seiner Jugend unter franciscanischen Einflüssen gestanden habe. Wenn er sich Luther angeschlossen hat, in der Erwartung, omnia fore purius christiana (S. 390), so ist dieser Ausdruck so allgemein gehalten, dass er einen besondern Massstab der Reinheit der Kirche nicht einschliesst. Demgemäss führt seine Mitteilung, dass er erst durch die Lesung der Apostelgeschichte auf die normative Geltung der jerusalemischen Gemeinde aufmerksam geworden sei (S. 393), zu dem Schlusse, dass er diesen Grundsatz in spontaner Weise gewonnen hat. Derselbe hat aber wenigstens in zwei Beziehungen ihm dieselben Folgerungen eröffnet, wie seinen Vorgängern, nämlich zuerst, dass die luxuriösen und festlichen Genüsse des geselligen Lebens zur christlichen Ordnung nicht stimmen, und später, dass die Christen bei staatlichen Gerichten nicht Recht zu suchen hätten. In diesen Sätzen, welche sein ingenium monasticum noch in einem andern Sinne bewähren, als es Melanchthon gedeutet hat, scheint er nun auf dem Wege zu den Wiedertäufern begriffen zu sein, welche in jener Zeit die franciscanische Reformation auf ihre Hand wieder aufgenommen hatten. Sollte man nicht erwarten, dass er, aus den Netzen Luthers entkommen, mit jenen Ansichten in die Netze der Wiedertäufer hätte geraten müssen? Als er von Niemegk nach Vacha wieder zurückkehrte, traf er daselbst mehrere Wiedertäufer in Gefangenschaft an, unter ihnen einen Genossen seines frühern Verkehrs mit Jakob Strauss, nämlich den Melchior Ring,

---

[1]) Gieseler, Kirchengeschichte III, 2. S. 675.

ehemals Schulmeister in Hersfeld. Er nimmt nun nicht undeutlich Partei für die Secte. Er erklärt seinem Freunde Balthasar Raid, Pfarrer zu Hersfeld, dass das Leben der Wiedertäufer, die er gekannt habe, ihn stets angesprochen habe, und er wünscht, dass, wenn dasselbe nicht erheuchelt war, alle Christen sich darnach richten möchten. Insbesondere spricht er sich über Rings Sittenstrenge, wie über seinen Mut und seine Gelehrsamkeit durchaus anerkennend aus. Allein er nimmt die Praxis der Wiedertaufe davon aus (N 2), er nennt sie ein Verbrechen, welches er nur nicht mit dem Tode bestraft wissen will (V 1); indessen hat er damals seine Mühe vergeblich daran gesetzt, seinen alten Bekannten von der Partei abzuziehen (O 1. 2). Kurz, in dem entscheidenden Punkte ist Witzel weit davon entfernt gewesen, sich der Partei anzuschliessen, obgleich er aus dem Kreise der Anhänger Luthers das Prädicat des Anabaptisten hat hören müssen (Q 4). Er hat vielmehr diesen Vorwurf in der vorsichtigen Form zurückgegeben: „Erroris huius omnis occasio a Luthero est"; und wenn er hinzufügt: „ipse paedobaptismum hactenus defendo" (V 1), so denkt er dabei nicht daran, dass er davon jemals zurücktreten werde. Witzel ist nämlich offenbar durch zwei Rücksichten verhindert worden, die Wiedertäuferei mitzumachen: durch seine humanistische Bildung und durch den entschiedenen Sinn für die verfassungsmässige Einheit der Kirche, welcher durch seine patristischen Studien in ihm grade eben befestigt worden war.

Allein dazu kommt noch eins. Seine Verehrung der sittlichen Vollkommenheit der jerusalemischen Gemeinde war für Witzel genügend stark, um ihm die Reformation Luthers zu verleiden; jedoch war sie für ihn schon vor 1531 nicht mehr der eigentlich massgebende, praktische Factor seiner Ueberzeugung. Wenn es nämlich sein voller Ernst war, den mancherlei socialen Uebelständen entgegenzuwirken, welche von den Wittenbergern zu schonend behandelt wurden, so würde man Vorschläge von Massregeln zu jenem Zwecke von ihm erwarten dürfen. Liegt es nicht nahe, dass er eine strenge Gesetzgebung kirchlicher Disciplin und eine nachsichtslose Aus-

führung derselben fordern musste? War er ja doch 1529 in Marburg mit Franz Lambert zusammengewesen! Oder hatten die Erfahrungen desselben Witzel von diesem Wege abschrecken können? Kurz, in keinem der Briefe, welche seine Provocation auf die primaeva ecclesia darbieten, findet sich irgend ein zweckmässiger Vorschlag zur Herstellung der Sittenreinheit, welche die älteste Kirche ausgezeichnet hatte. Ja eine Aeusserung kommt in dem wiederholt citirten Briefe an J. T. vor, welche die praktische Impotenz des Reformators Witzel schlagend dartut: „Aliam ecclesiam nolo, veterem inquiro. Aut igitur veterem, hoc est apostolicam, aut nullam. Nam deus non potest irrideri. Dices: fieri non potest. Respondeo: potest. Manus enim dei nondum abbreviata, nondum invalida. Omnia possibilia credenti" (D 2.) Diese akademische Liebhaberei für das Reformationsideal der jerusalemischen Kirche wird wahrlich aufs tiefste beschämt durch die Wiedertäufer, welche in ihrer Art bewiesen, wie Grosses dem Glauben möglich ist, und welche namentlich die Disciplin als das Mittel begriffen, welches, wenn irgend eines, die statutarische Heiligkeit einer Gemeinde hervorbringen und — so lange wie es dauert — erhalten kann. Der Doctrinär hingegen schrieb inzwischen die eleganten Briefe, in welchen die jerusalemische Gemeinde zu Unehren der Lutheraner als Panier erhoben wurde; der Nachsatz lautete dann, es müssten aber einige kommen und dem Panier die Ehre erweisen ihm zu folgen!

Diese Haltung Witzels würde einfach als kläglich zu beurteilen sein, wenn man nicht erkennen müsste, dass sein Pochen auf die Heiligkeit der urspünglichen Gemeinde nur ein negativer Durchgangspunkt in seiner Ansicht von Reformation der Kirche ist. Nur so weit jener Gesichtspunkt dazu dient, die Reformation Luthers zu widerlegen, hat er ihm Aufmerksamkeit gewidmet; aber im Handumdrehen schlägt er anstatt jener Karte eine andere auf, welche sein positives Interesse fesselt, und bei deren Programm er endgültig verweilt. Indem er nämlich mit sich selbst einen Compromiss schliesst, so sagt er, es komme ihm auf die apostolische

Kirche an oder auf die Gestalt, welche die Kirche gleich nach den Aposteln zeige. Das sieht sehr unscheinbar aus; allein unter dieser gleitenden Abstufung verbirgt er vor sich selbst die Vertauschung der Gemeinde, in welcher alle Ein Herz und Eine Sele waren, mit der institutionellen Kirche des zweiten Jahrhunderts und der nächstfolgenden. Dadurch, dass er diese Volte schlägt, giebt er kund, dass er jenes omnia possibilia credenti eigentlich doch nicht glaubt, wenigstens daran sich tätig zu beteiligen nicht für geraten achtet. Deshalb rettet er sich selbst auf einen Boden, auf welchem der Glaube nicht nur keine Berge zu versetzen braucht, sondern vielmehr sich unter dem Berge von Dogmen, Ceremonien und Institutionen zu beugen hat. Nämlich in jenem Briefe an J. T., aus welchem oben (S. 395) die Sätze zu Gunsten der Gemeinde zu Jerusalem angeführt sind, finden sich dazwischen folgende Geständnisse: Viam, „qua redire ad illam priorem (ecclesiam) fas est, praebebit liber actuum apostolorum et post hunc virorum apostolicorum scripta, utpote Irenaei, Dionysii, Clementis, Tertulliani, Eusebii etc., praeterea monumenta atque exempla sanctorum episcoporum Cypriani, Hilarii, Basilii, Ambrosii, Augustini etc., in quibus cernere est faciem apostolicae ecclesiae. Etenim huc illi omnia referunt, ut ecclesiam ab apostolis constructam contra haereticos tuerentur illibatam.“ Demgemäss wird es ihm gar nicht schwer, der jerusalemischen die römische Kirche gleich zu stellen, und nach dem bekannten Zeugnisse des Irenäus ihr nachzurühmen: „Vera ecclesia est, ubi ea quae est ab apostolis ecclesiae successio. Ad utram nunc redis, ad ecclesiam apostolicam redis.“ Zwar ist die Correctheit der römischen Kirche mit Constantin in Abgang gekommen, wie Witzel den mittelaltrigen Oppositionsparteien nachspricht; allein das hindert ihn nicht hinzuzufügen, dass er auch die gegenwärtige römische Kirche verehre, quia radice sanctissima provenit (C 2—4). Wenn also auch Witzel vorbehält, dass dieselbe in gewissen Beziehungen einer Reform bedarf, so hat er in den kirchlichen Schriftstellern, welche er mit den Aposteln zusammenrechnet, das hauptsächliche Material aller Einrichtungen in Lehre, Gottesdienst und Verfassung anerkannt,

welches die katholische Kirche ausmacht [1]), und welches ihm gestattet, die Lutheraner als häretische Secte zu bezeichnen. Jenes Material hat er nachher in der Schrift Typus ecclesiae catholicae, welche seit 1540 in fünf Teilen ziemlich die gleichen patristischen Excerpte producirt (zusammen 1559), in aller Langweiligkeit immer wieder vorgetragen.

Indes habe ich nicht die Absicht, Witzel auf dieses Feld seiner Bestrebungen weiter zu begleiten. Indem ich vielmehr auf die Beurteilung seiner Abkehr vom Luthertum mich beschränke, will ich nochmals constatiren, dass der Gegensatz des mittelaltrigen, in specie des franciscanischen Reformationsideals mit dem lutherischen und die Unverträglichkeit beider in den Erfahrungen dieses Mannes und in seiner Abweisung durch Melanchthon auf das deutlichste erkennbar ist. Er für sich selbst ist ja nicht stehen geblieben bei den von ihm vorübergehend vertretenen Ideen von einem Christentum radicalen weltflüchtigen Gepräges. Er hat auch nicht alle Folgerungen geltend gemacht, welche vor ihm und gleichzeitig mit ihm aus der Rückkehr zu der elementaren Gestalt der christlichen Kirche gezogen worden sind. Aber indem er auch nur vorübergehend darauf geriet, dass die weltliche Geselligkeit und das Leben innerhalb der staatlichen Rechtsordnung zum Christentum nicht passe, hat er sich der Reformation Luthers entfremdet, denn diese nahm überhaupt keine directe sociale Gesetzgebung im Namen der Kirche auf sich, vielmehr erkannte sie auch Staat und Recht als göttliche Ordnung und als den Rahmen für die Erfüllung der specifisch christlichen Lebensaufgaben an, sie stellte endlich die Heiligung der Personen und die Veredelung ihrer Gemeinschaft auf dem Wege allseitiger Erziehung als die Aufgabe für die Kirche und den Staat fest. Von dieser Seite also hat Melanchthon den durch Witzel erhobenen Anspruch zugleich als ein

---

1) Noch ist folgende Stelle der Erwähnung wert: „Si ecclesia esse non potest, ut initio fuit, sic saltem ut post initium fuit. Jam si hoc quoque adynaton clamitant, sit ut erat nuper, quando ab ea ad schisma descivimus, modo omni cura et sollicitudine, modo coactis synodis, modo omnium ingeniorum viribus. . . . expurgata vigori alicui restituatur, ne plane sui dissimilis esse pergat.“ (P 2.)

Erzeugnis mönchischer d. h. mittelaltriger Anschauung und als eine Utopie zurückgewiesen. Ohne es zu wollen, hat aber Witzel in der Confutatio responsionis Jonae, aus welcher oben (S. 393) seine Angaben über die Privatschriften von 1529 ausgehoben sind, den Abstand der beiden Reformationsideale ausgedrückt. Er begründet nämlich hier sein siegreiches Resultat, „quam longe inter sese discrepent ecclesia Hierosolymitana et ecclesia Vitebergensis. Nam vulgo existimabatur, deum in isto oppido exstinctam evangelii lucernam redaccendisse, et veluti in eo renovatam pentecosten, ut non iniuria possit esse altera Hierosolyma, de qua dicatur: exivit verbum domini de Hierusalem.“ Es war nämlich der praktische Takt Luthers, direct nur die Predigt des Evangeliums auf die Norm zurückzuführen, welche in der ersten Generation der bestehenden Gemeinde nachweisbar war. Indem er die ursprüngliche Weltanschauung und sittlich-religiöse Lebensordnung des Christentums erneute, hat er also wohlweislich darauf verzichtet, die damalige Gesellschaft in die ursprüngliche im Neuen Testamente bezeugte sociale Lebensordnung einzuschränken. Dieses haben sich die Franciscaner, Waldenser und böhmischen Brüder vorgenommen; sie haben es aber darin nur zu Ordenscongregationen oder zu kleinen Gemeinden gebracht. Die Wiedertäufer endlich haben diesem Grundsatz gemäss nur Zersplitterung und Verwirrung in der christlichen Gesellschaft hervorgerufen. Es gereicht also gar nicht zur Beschämung der Wittenberger, dass sie mit der Erneuerung der Predigt von der Gnade nicht die Absicht verbanden, in der Geschwindigkeit eine Gemeinde von sittlicher Vollkommenheit herzustellen, die sie auf dem Wege des Zwanges oder der fanatischen Erregung eben nicht hervorbringen konnten und durften. Sie mussten sich vielmehr darauf beschränken, ihrerseits den Gottesdienst in Einklang mit der apostolischen Gnadenpredigt zu bringen, und den Staat zu der zweckmässigen Uebung der Polizei und der Gründung und Erhaltung von Schulen jeden Grades anzuregen. Die so zu ordnende Erziehung des Volkes konnte freilich erst an der neuen Generation einen Erfolg versprechen. Aber in allen diesen Beziehungen ist es mehr leicht als weise, ungeduldige Forde-

rungen zu stellen. Durch solche leichtfertige Ungeduld hat sich nun Witzel gegen die Wittenberger Reformation einnehmen lassen. Er hat durch die aus Ungeduld geschöpften Einwendungen und Vorwürfe gegen dieselbe seiner Selbstgefälligkeit geschmeichelt, und in demselben Masse die abschätzigen Urteile Luthers und seiner Genossen über seine Unzuverlässigkeit und seinen Hochmut verdient. Von diesen Fehlern kann er auch nicht freigesprochen werden. Es war ihm zu gering, die Treue im Kleinen zu üben, und in seinem Wirkungskreise die rechten Mittel zur sittlichen Bildung der Menschen zu suchen und zu versuchen, anstatt des zelus dei, welchen er in Niemegk sechs Jahre lang vergeblich geübt zu haben erklärt (S. 392). Als die Männer in Wittenberg sich auf seine im ganzen unklare Tendenz nicht eingelassen haben, so hat er sich nicht die Zeit genommen, entweder durch seine Leistungen in seiner Gemeinde sie zu beschämen oder seine Vorschwebungen und seinen Eifer durch die praktische Methode der religiös-sittlichen Bildung seiner Gemeinde einzuschränken. Es ist ihm ohne Zweifel Ernst gewesen mit seinen Ausstellungen an den unter den Evangelischen eingerissenen und geduldeten Unsitten; aber wie ihn seine Unklarheit schnell über das Ideal der jerusalemischen Gemeinde zu den Institutionen der altkatholischen Kirche hat hinweggleiten lassen, so macht Witzel in seinen nachherigen Streitschriften, wie in seinen Briefen, vorherrschend den Eindruck des Raisonneurs, und derselbe wird natürlich nicht dadurch compensirt, dass er dabei stets seinen Eifer für die Ehre Gottes beteuert.

Diese Darstellung des Umschwunges, den Witzel erfahren hat, weicht von derjenigen Deutung ab, welche Neander jenem Ereignis widmet. Neander nämlich sucht aus Geständnissen des Mannes wahrscheinlich zu machen, dass hauptsächlich Luthers Rechtfertigungslehre ihn für die Reformation desselben gewonnen, und dass demnach der Zweifel an jener Lehre ihn eigentlich von jenem Unternehmen wieder abwendig gemacht habe (S. 10. 27). Jedoch weder das eine noch das andere scheint mir mit den Angaben in Witzels Briefen zu stimmen. Ueber die Anziehung, welche Luthers Auftreten auf ihn geübt hat, hat er sich in einer oben (S. 390) ausge-

hobenen Briefstelle so geäussert, dass ihn hauptsächlich die grosse Hoffnung bewegt habe, dass die handgreiflichen Entstellungen der Kirche gehoben und alles christliche Wesen in grösserer Reinheit hergestellt werden würde. An einer anderen Stelle erwähnt er übereinstimmend, dass ihn der Ruf von Luther als dem neuen Elias, oder dem neuen Hercules, der den Augiasstall der Kirche reinigen werde, bestochen habe, und führt dabei zur Entschuldigung an, dass er in Bibel und Kirchenvätern nicht bewandert gewesen sei. Er fügt nun hier hinzu: „Non hic comminiscar dulcem libertatem, bonorum operum inclemens exilium", d. h. inclemens nach seiner später gewonnenen Ansicht (D d 3). Also zugleich hat die Aussicht auf Freiheit ihn angelockt; allein er würde seiner Moralität ein schlechtes Zeugnis ausstellen, wenn er andeuten sollte, dass ihn das direct unsittliche Verständniss der „christlichen Freiheit" Luthers angelockt hätte. Diese Selbstverläumdung müsste man höchstens als eine Gefälligkeit gegen den Empfänger des Briefes, den Abt von Fulda, anzusehen haben. Allein was er meint, wird wohl richtiger darnach verstanden, wie er in demselben Briefe vorher die Motive bezeichnet, aus denen die Masse der Menschen Luthern gefolgt ist, — „vel allecta dulcedine benedictionum, vel attracta spe liberioris vitae, vel adducta cupiditate abrogationis legum ecclesiasticarum atque abolitionis disciplinarum odiosarum" (C c 3). Die guten Werke also, welche die von Luther verkündete Freiheit als gleichgültig erscheinen liess, sind die kirchlichen Ceremonien. Nun lässt sich ja nicht leugnen, dass die Freiheit in diesem Sinne von Luther aus der Geltung der Rechtfertigung im Glauben gefolgert wurde; allein, so wie sich Witzel ausdrückt, muss man eben annehmen, dass nicht das Dogma als solches ihn von vornherein interessirt hat, sondern nur jene praktische Folgerung aus demselben. Ferner aber kann ich auch nicht Neander darin beistimmen, dass er die innere Abwendung Witzels von den Wittenbergern zwar mit den Einwendungen gegen die Unsitten in ihrer Kirchengemeinschaft beginnen, aber in dem Zweifel an ihrer Rechtfertigungslehre [1])

---

[1]) Ich darf hier wohl nachträglich zu der Abhandlung über die

sich vollenden lässt. Der erstere Punkt wird aber von Neander nicht genau bezeichnet; sein Gewicht liegt nämlich darin, dass die evangelische Kirchenbildung nicht dem jerusalemischen Massstabe entsprochen hat. Habe ich überhaupt die Quellen richtig verstanden, so ist mit diesem Urteil Witzels entschieden, dass die Kirche der Reformatoren eine falsche ist: „Igitur ab apostolis exordium sumens ecclesia sola, vera, unaque est. Igitur quae illam veterem, id est apostolicam forma non refert, adulterina est. Ergo ad illam unam, veram hoc est apostolicam redeundum erat orbi.“ (C 2.) Der Skrupel wegen der Rechtfertigungslehre, über welchen er 1532 sich in einem Briefe an den oben genannten Balthasar Raid äussert, hat sich dann nur zu dem anderen Gesichtspunkte hinzugefunden. Zur Bestätigung dieser Sachlage dient der Umstand, dass er wiederholt möglichst genau angiebt, wann er den sittlichen Anstoss an der Reformation Luthers zu nehmen begonnen, und wann er zuerst davon Kunde gegeben habe (S. 392). Bedenken über die Rechtfertigungslehre aber will er, wie er 1532 schreibt, iam pridem gehabt haben (Aa 1), — es kommt ihm also darauf nicht so besonders an.

Indes ist das Verständnis der Abkehr Witzels vom Luthertum nicht als vollständig zu achten, wenn nicht seine Ansichten von der Rechtfertigung und der Kirche, so wie er sie in den beiden ersten Jahren nach seinem Abzug von Niemegk vertreten hat, hier vorgelegt würden. Man erkennt nämlich aus denselben, in wie weit er überhaupt von der Denkweise des Luthertums ergriffen gewesen ist. Hiebei wird sich ergeben, dass er gewisse neutestamentliche Ideen aufgefasst hat, die zwar an sich mit den vorherrschenden Gesichtspunkten Luthers vereinbar sind, aber von demselben nicht besonders

---

beiden Principien des Protestantismus (1. Band, 3. Heft) bemerken, dass, wie ich aus Neanders Abhandlung über Witzel sehe, jener einen starken Gebrauch von der Formel macht (z. B. S. 28). Ich schliesse daraus, dass die so weit reichende persönliche Lehrtätigkeit Neanders jener — zu Dorners Beruhigung sei es gesagt — nicht mehr „apokryphen“ Formel eine so umfassende Geltung verschafft hat, wie sie behauptet.

beachtet wurden. Indem also die Lutheraner sich auf die Aneignung des ganzen neutestamentlichen Materials nicht einliessen, Witzel aber sich in den leitenden religiösen Grundanschauungen Luthers nicht einheimisch zeigt, so erfolgte keine Verständigung. Vielmehr liess sich Witzel grade durch die Ergebnisse seines Schriftstudiums nach der entgegengesetzten Seite hinschieben, auf welcher ihm eine directe Anknüpfung für dieselben entgegenkam. Denn gegen die Autorität der Schrift ist er keineswegs gleichgültig, sondern stellt sie über den Massstab der ältesten Theologen bis ins 5. Jahrhundert, in einem Briefe von 1534: „Summum tamen principatum scripturae reservatum oportuit, citra quam nihil agetur“ (R r 2).

Billigerweise hat seine Lehre von der Kirche den Vortritt; dieselbe schöpfe ich aus Witzels „Verklerung des neunden Artikels unseres heiligen Glaubens, die Kirchen Gottes betreffend“ (1533). Indem Witzel die „heilige, gemeine Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen“ ebenso wie Luther als Gegenstand des Glaubens beurteilt, so führt er sie ebenfalls auf Gottes Wort zurück. Allein während Luther dieses in der Beziehung, welche Röm. 1, 16. 17 ausgesprochen ist, also als das Wort von der Versöhnung mit Gott auffasst, so folgt Witzel der Norm von Marc. 1, 14. 15. „Durch mündliche Offenbarung des verborgenen Geheimnisses vom Reich der Himmel“ ist, nach seiner Formulirung, die Einigkeit der Gläubigen hergestellt, um welche unser Heilmacher in seinem letzten Gebete den Vater angegangen hat. „Dieser Einigkeit hat sich Gott selbst unterschrieben und will sie seinen eigenen Leib geglaubt und geheissen haben.“ Wegen dieser Verbindung Gottes mit der Gemeinde der Gläubigen muss ein Christ erst alles wissen und glauben, was die göttliche Dreiheit angeht, ehe er wissen und glauben kann, was von der Kirche zu halten ist. „Weil nun die Kirche die höchste Creatur ist, wird sie billig nach Gott gesetzt und geglaubt.“ Es folgt ein Ausfall gegen das Prädikat der Unsichtbarkeit der Kirche, allein nur gegen diejenige Misdeutung desselben, an welcher Luther nicht schuld ist. Vielmehr urteilt Witzel ganz in Uebereinstimmung mit Luther: „Du siehest die Kirche oder Sammlung der Christgläubigen wohl, siehest aber nicht, dass sie Gott ange-

höre, dass sich Gott ihrer annehme, dass ihr Erbe, ihre Herrschaft und ewige Wohnung im Himmel ist.“ Also die Schätzung des unsichtbaren Wertes der sichtbaren Gemeinde ist notwendig Sache des Glaubens, — das ist Witzels Ansicht. Der Einklang mit Luther erstreckt sich noch weiter. „Heilig nennt man die Kirche, zum ersten, darum dass sie geheiligt ist vom Geist Gottes durchs Wort und Sacrament im Glauben Jesu.“ Ich füge hinzu, dass Witzel hiebei nur an Taufe und Abendmahl denkt, durch welche diese heilige Gemeinschaft teils angehoben und gezeichnet, teils täglich befestigt wird. Allein demnächst gewinnt er der Heiligkeit der Kirche noch einen Sinn ab, welcher in die lutherische Deutung nicht zugelassen ist. „Zum andern ist die Kirche oder soll sein heilig an christlichem, tugendreichem, feinem Wandel und geistlichen, innigen Werken, in welcher Heiligkeit sie Gott dienet.“ In demselben Sinne deutet er auch die Gemeinschaft der Heiligen, im Text des Symbols. „Dieser Punkt gehet sonderlich auf das andere Kapitel des Apostelbuchs. Die Jünger waren immer bei einander an einem Ort als getreue, liebe, grundgute Freunde und Gesellen, hatten ein Herz und eine Sele.“ Man muss zugestehen, dass dieses folgerecht ist im Verhältnis dazu, dass die Kirche aus dem Evangelium vom Himmelreich abgeleitet ist, welches gerade den Antrieb zum gemeinschaftlichen guten Handeln in sich schliesst. Andererseits mache ich darauf aufmerksam, dass diese Erörterung Witzels auf nichts weniger gerichtet ist, als auf die Kirche als Gemeinschaft der Versöhnung, worin ihr Wert für Luther besteht [1]). Es zeigt sich also, dass die Begriffe von der Kirche auf beiden Seiten, weil sie aus verschiedenem Inhalte des Evangeliums entwickelt sind, ganz auseinander gehen. Witzels Glaubenssatz von der Kirche würde nach den bisher vorgetragenen Merkmalen sehr passend

[1]) Den classischen Ausdruck hiefür bietet die Stelle aus Luthers Brief an Melanchthon, 29. Juni 1530 (De Wette IV, 54): „Deus adaugeat tibi et nobis omnibus fidem. Hac habita, quid faciet Satan cum toto mundo? . . . Si enim Christus nobiscum non est, obsecro, ubi est in toto mundo? . . . Si nos ecclesia vel pars ecclesiae non sumus, ubi est ecclesia? . . . Si nos non habemus verbum dei, qui sunt, qui habent? Si ergo deus nobiscum, quis contra nos?“

als der Glaube an das Reich Gottes in der Gemeinschaft der Christgläubigen zu bezeichnen sein. Die etwaige Substitution des Reiches Gottes für die Kirche innerhalb des Glaubensbekenntnisses würde Witzels bisherigem Gedankengang direct entsprechen. Aber Luthers Begriff der Kirche, welcher den Glauben an die gemeinschaftliche Versöhnung ausdrückt, darf man nicht ohne wesentlichen Verlust in den „Glauben an das Reich Gottes“ umsetzen, wenn sich auch die Notwendigkeit kaum mehr verkennen lässt, den im Vaterunser bezeugten Glauben an das Reich Gottes in der christlichen Gemeinde als Ergänzung von Luthers Begriff der Kirche aufzunehmen.

Wenn sich gegenwärtig unter uns immer weiter die Erkenntnis verbreitet, dass die christliche Religion sich ebenso stark auf das Reich Gottes wie auf die Versöhnung gründet, so ist es also lehrreich, dass Luthers und Witzels Gedankengänge einseitig auf je einen der beiden Brennpunkte der christlichen Gemeinschaft gerichtet waren. Freilich war dabei Luther insofern im Uebergewicht, als er genau wusste, was er meinte. Witzel hingegen hat, wie mir scheint, die Congruenz zwischen seiner zweiten Deutung der Heiligkeit der Kirche und seiner Deutung des Wortes Gottes vom Himmelreich nur instinctiv erreicht. Ich urteile so auch im Hinblick auf einen Zusatz zu der oben vorgetragenen Deutung der Gemeinschaft der Heiligen. „Dieselbe ist auch nicht allein im Wandel und Gemüt, sondern auch im Haben und Entbehren. Was Christus, unser aller Haupt, hat, das ist unser als des Leibes. Was wir haben, das ist sein als des ursprünglichen Brunnens, es sei Gnade oder Gaben, Glauben oder Werke. Was ein Glied hat, hat das andere, was einem mangelt, mangelt dem andern; eins hilft dem andern, und also wird einer des andern Habe, Rede, Kunst, Gebets, Freude und Trübsals geniessig und teilhaftig.“ In diesem nicht ganz klaren Zusammenhang klingt ein Ton an, den wir bei Luther kennen als Ausdruck der Wirkungen der Versöhnung durch Christus; derselbe kommt aber hier nicht zur Geltung als Grundton, sondern wird von dem Gedanken überwogen, dass nicht bloss das Handeln den Christen gemeinschaftlich ist, sondern auch das Leiden und das Geniessen, aber eben doch als Folgen des

Handelns. Und dieses stimmt mit der Grundrichtung überein, welche Witzel innehält. Die Versöhnung wird wirklich nur nachträglich in einer zusammenfassenden Formel berührt, nämlich, dass um der Kirche willen Gott aus Erbarmen seinen einigen Sohn in den Tod übergeben habe. Das ist aber als Voraussetzung auch für alle Beziehungen der katholischen Lehre von Rechtfertigung und Kirche in Gültigkeit. In das Geleise der katholischen Auffassung lenkt nun aber Witzel durch die Auslegung der Prädikate Katholisch und Apostolisch ein. Katholisch bedeutet für ihn die Allgemeinheit und Einheit der Kirche, speciell im Gegensatz zu Schisma und Häresie; das andere Prädikat weist auf die apostolische Tradition und Succession der Bischöfe als wesentliche Merkmale der Kirche hin. Die Deutung dieser Prädikate contrastirt unleugbar gegen Witzels Interesse an der activen Heiligkeit, welche durch die Gemeinde in Jerusalem vertreten ist; es begegnet uns hierin dieselbe Abstufung des Urteils über die wesentlichen Merkmale der Kirche, welche oben aus Briefen nachgewiesen ist. Bei Jerusalem kommt es auf die sittliche Fruchtbarkeit und Einmütigkeit aller Gemeindeglieder an; bei Rom, welches mit Jerusalem gleichen Wertes ist, begnügt er sich damit, dass „sie dennoch im Glauben stehen geblieben ist, wie viel sie sonst von der alten heiligen Disciplin durch Obliegung des Fleisches abgewichen ist“. Witzel ist darum nicht gleichgültig gegen diesen Fehler an der römischen d. h. abendländischen Kirche, er möchte sein Leben opfern, wie er wenigstens sagt, wenn er ihn dadurch wegschaffen könnte. Aber wegen der ursprünglichen Vorzüge der Kirche will er mit ihren jetzigen Mängeln Geduld geübt wissen. „Der Arm des Herrn ist noch ungekürzt, er kann seiner Braut wohl wieder zurecht helfen. . . Der Herr Gott hat sie noch unverlassen, wird sie auch nicht verlassen bis ans Ende der Welt. Jedermann sehe nur zu, dass er in obgesagter Einigkeit verharre, und darin seiner Selen Heil achtnehme, dass er den Vorteil, den er vor den Sectirern hat, nicht verliere.“ Es klingt in diesem Schlusssatze der Schrift ein Ton des Vertrauens auf Gott, mit welchem jedoch die Entschiedenheit des menschlichen Entschlusses und der praktischen Massregeln nicht verbunden ist. Wir sind

dieser flauen Stimmung schon oben begegnet (S. 400). In seiner Weise hat ja Witzel die sittliche Aufgabe der Kirche auf seinem Herzen getragen. Er ist nur fast selbst darum zu bedauern, dass, nachdem er für die evangelische Kirche keine Geduld übrig gehabt hat, er für die katholische, in die er wieder zurückgekehrt ist, zunächst auch nur Geduld in Anspruch nehmen konnte. Hätte er nicht, wenn es wirklich sein höchster Gesichtspunkt war, die Kirche in sittlicher Beziehung zu heben, sich sagen dürfen, dass die Zustände auf beiden Seiten gleich viel Anstrengung herausforderten? Dann hätte er ausharren können, wo er war. Allein die Misstimmung gegen die evangelische Kirche, weil sie nicht wäre wie die jerusalemische, ward für ihn deshalb der schleunig verlassene Durchgangspunkt für seine Billigung der institutionellen Einheit der römischen Kirche, weil ohne Zweifel seine Zugehörigkeit zum Luthertum von Anfang an oberflächlich geblieben war. Bekanntlich hat ihn die Aussicht auf die Besserung der kirchlichen Schäden zu Luther geführt; er kann aber niemals in dem neuen Kirchenwesen ein Heimatsgefühl gewonnen haben, welches sich auf den Faktor der Versöhnung stützte. Dieses bestätigt sich aus der Stellung Witzels zur Idee der Rechtfertigung.

In dieser Beziehung ist es nun von Interesse, dass die erste Streitschrift Witzels gegen die Lutheraner nur indirect gegen die Rechtfertigungslehre angeht. Das verrät schon der Titel: „Pro defensione bonorum operum adversus novos evangelistas, auctore Agricola Phago" (Georg aus Vacha), Lips. 1532. Dieselbe ist wieder abgedruckt zu Cöln 1549 als „Defensio doctrinae de bonis operibus contra Sectam Martini Lutheri" (mit Vorrede an Crotus Rubianus von 1532). Witzel nämlich verstand die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben wunderbarerweise dahin, dass durch sie die Forderung guter Werke direct ausgeschlossen würde. Den Misbrauch, welcher in dieser Richtung von unverständigen Anhängern Luthers geübt wurde, hatte er sich als die eigentliche Absicht jener Lehre eingeredet. Indem er nun durch sein Schriftstudium die Ueberzeugung gewann, dass nicht nur in den Evangelien und den katholischen Briefen, sondern auch in den Paränesen

des Paulus ein Hauptgewicht auf die guten Werke gelegt werde, meinte er es als einen groben Verstoss der Lutheraner gegen die Autorität der Schrift bezeichnen zu sollen, dass sie dieses Material nicht verarbeiteten [1]). Aber es war doch eben ein schwer zu erklärender Irrtum seinerseits, dass er deswegen den Lutheranern Gleichgültigkeit gegen die sittliche Lebensordnung imputirte und der Meinung war, dass dieselbe in ihrer Rechtfertigungslehre grundsätzlich ausgedrückt sei. Jonas hatte es wirklich leicht, in seiner Erwiderung „Contra tres pagellas Agricolae Phagi" (Wittenberg 1532) diese falsche Beschuldigung zurückzuweisen. Auffallend ist mir nur, dass Neander (S. 28) es aus dem Mangel biblisch-theologischer Methode erklärt, dass Witzel sich nicht in die allerdings nur durch Paulus vorgetragene Lehre von der Rechtfertigung im Glauben habe finden können. Grade jene Schrift über die guten Werke nämlich, so wie andere, welche er folgen liess, z. B. „Quibus modis credendi verbum accipiatur in sacris literis expositio" (Lips. 1535), beweisen deutlich, dass er das neue Testament viel methodischer auszunutzen verstand, als Luther und dessen Anhänger. Die erstere Schrift ist eben nichts anderes als die Sammlung aller Stellen aus den einzelnen Büchern des Neuen Testamentes, welche den Wert der guten Werke bezeugen. Jonas hatte ja nun vollkommen Recht darauf hinzuweisen, dass die Rechtfertigung durch den Glauben die Forderung der guten Werke nicht ausschliesse; allein er setzt sich dabei auch durchaus hinweg über die Beachtung des Details, welches Witzel in seiner Schrift dargeboten hatte. Beide redeten völlig an einander vorbei; aber sachlich war Witzel der Unverständige. Denn was er in dem Briefe an Raid als seine eigentümliche Erkenntnis hervorhebt: „Justitia

---

1) Epist. Z 4: „Scrupus de iustificatione animum meum iam pridem habuit, nec potui me evolvere. Videbantur trivialia illa dogmata non resipere in universum Pauli mentem. Erant in eodem loci, qui recepta illa convellerent. Resistebant dicta dominica in evangelio. Nec non obluctabantur aliqua in canonicis (sc. epistolis catholicis)." — De moribus veterum haereticorum (Lips. 1537) E 8: „Praecepta Jesu et totam paraeneticam doctrinam caecutientibus transeunt oculis."

fidei in Paulo bonis operibus, quae credentes praestare oportet, si volunt servari, prorsus nihil adimit“ (A a4), — wird nicht minder von denjenigen anerkannt, welche er durch diesen Satz zu beschämen glaubt.

Um so wunderlicher erscheint diese Unklarheit bei Witzel, da er charakteristischen Beziehungen der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung grade in dem Masse zustimmt, als er in der Auslegung der paulinischen Briefe sorgfältig ist. In der Schrift: „Ein unüberwindlicher gründlicher Bericht, was die Rechtfertigung in Paulo sei“ (Leipzig 1533), hat er (wie ich von Neander S. 33 entlehne) nicht nur die scholastische Deutung der Justification als innerliche Verwandlung abgewiesen, sondern auch zugestanden, dass man anstatt „iustifico“ lieber „iustum iudico, habeo, dico“ sagen solle. Auf dieser gemeinsamen Grundlage erhebt sich nun aber eine Abweichung in dem Punkte, dass Witzel nur die Werke des mosaischen Gesetzes, beziehungsweise das ganze Handeln vor dem Beginne des Glaubensstandes von dem Verhältnis der Rechtfertigung ausgeschlossen wissen will. An dieses exegetisch richtige Ergebnis knüpft er nun folgende positive Lehre, deren präcise Form der Brief an Raid (Aa3) darbietet. Also Glaubensgerechtigkeit ist die göttliche Gerechterklärung von Juden und Heiden aus ihrem Glauben, dass Jesus Christus der einzige Erlöser, Versöhner und Mittler ist. Dieser Glaube gefällt Gott so, dass er ohne Rücksicht auf vorhergegangene gute oder böse Werke die Sünder als Gerechte annahm, also auch keinen Unterschied zwischen Juden und Heiden machte. Alle sind aus Gnade angenommen und durch die Taufe in den Leib Christi versetzt. Deshalb war auch die Glaubensgerechtigkeit durch Paulus zu schützen vor der Einführung des mosaischen Gesetzes in die christliche Gemeinde. Aber die guten Werke, welche nach der Rechtfertigung von dem Gläubigen vollbracht werden, sind vor Gott wertvoll, stimmen Gott wohlwollend, besänftigen ihn, versöhnen mit Gott, nützen dem sie übenden Gläubigen zu zeitlichem, und sind ihm notwendig zum ewigen Wohle.

Wie ist dieser Zusammenhang zu verstehen? Es dürfte Witzel schwer geworden sein, für einige der letzten Prädikate,

welche dem Ohre eines Lutheraners anstössig sind, den Schriftbeweis zu führen. Jedoch abgesehen davon lässt sich erkennen, dass seine Uebereinstimmung mit Luther auch in diesen Sätzen noch eine Strecke weit sich fortsetzt. Nämlich die guten Werke, welche der Gläubige nach der Rechtfertigung übt, schliesst auch Witzel von diesem Verhältnis aus; das Gefallen Gottes an diesen Werken ist ein anderes Urteil, als in welchem Gott den Glaubenden als solchen gefällig findet. Ferner der Wert der guten Werke ist im Grunde auch nach Witzels ausdrücklicher Erklärung in dem Werte des Glaubens begründet. Also der Wert der Rechtfertigung wird nicht so gedacht, dass er ergänzt werde durch die nachfolgenden Werke, sondern greift über dieselben über, und dies darf wenigstens auch auf den Satz angewendet werden, dass die guten Werke dem Gläubigen zum ewigen Leben notwendig sind. Endlich abgesehen von jenen nach der katholischen Ansicht bemessenen Sätzen drückt Witzel auch darin keine wesentliche Abweichung von Luther aus, dass er die Triebkraft des Glaubens zu guten Werken deshalb in Zweifel zieht, weil Paulus und Petrus sie so oft geboten haben. Denn diesem Satze in dem „unüberwindlichen Bericht" steht ein anderer gegenüber, dass fromme Kinder Gottes aus Liebe ohne Gesetz tun, was sie merken, dass ihr himmlischer Vater gern habe (Von der Busse, Beichte und dem Bann, 1534; bei Neander S. 35). Ich kann also der Meinung Neanders (S. 33) nicht mich anschliessen, dass wenigstens in diesem Gedankengange Witzels ein anderer Begriff des Glaubens zur Geltung komme, als der evangelische. Und wenn er mit den oben bemerkten Sätzen die evangelische Lehrweise verlässt, ohne Schriftbeweis für dieselben zu führen, so sieht dieses wie die trotzige Absicht aus, doch in irgend einem praktischen Punkte sich von Luther zu unterscheiden.

Haben wir aber hiemit die Untersuchung einzustellen und nur zu urteilen, dass Witzel bei seiner Trennung von Luther auf diesem Punkte im ganzen nur in seiner Einbildung antilutherisch gewesen sei? Ich glaube nicht. Nämlich der Glaube, welcher der Rechtfertigung entspricht, findet sein nächstes und directes praktisches Correlat nach Luthers Erkenntnis nicht an den guten Werken. Wenn dieselben oft genug in dieses

Licht gesetzt werden, so ist doch zu bemerken, dass dabei der Begriff des Glaubens stillschweigend eine Veränderung erfahren hat. Der Glaube, welcher die Kraft und der Antrieb zu guten Werken ist, wird hierin nicht mehr direct als das concentrirte Vertrauen auf Gottes Gnade, sondern als der auf die Menschen sich ausbreitende Gehorsam gegen Gottes speciellen Willen gedacht. Aber eben der Glaube, in welchem man die Rechtfertigung von Gott erfährt oder die Versöhnung durch Christus sich aneignet, bewährt sich in einer gegen früher veränderten Anschauung von der Welt. Seine eigene Stellung zur Welt beurteilt der mit Gott Versöhnte, welcher als Sünder ohne Ehrfurcht und Vertrauen gegen Gott war (C. A. II.), mit Ehrfurcht und Vertrauen zu Gott, und empfindet demgemäss auch in der Leidenslage, die ihn in der Welt trifft, die Beseligung, welche mit der Rechtfertigung zusammenfällt. Das ist allerdings ein Zusammenhang, welcher in der landläufigen lutherischen Dogmatik nicht recipirt ist, die den Glauben an Gottes Vorsehung für ein Stück natürlicher Religion ausgiebt. Jenes aber ist diejenige Deutung der Rechtfertigung, durch welche Luthers Schrift: De libertate christiana, dieser Entwurf des christlichen Lebensideales, ihren Vorzug vor allen seinen übrigen Schriften dartut. Wenn man diese Schrift immer gebürend beachtet hätte, so würde man auch von jeher erkannt haben, dass die Augsburgische Confession und deren Apologie denselben Gedanken zwar nicht als eine Hauptaufgabe des Erkennens, aber als die einem jeden feststehende Erkenntnis des Wertes der Versöhnung durch Christus darstellen. Ich verweise auf C. A. XX, § 24. 25; Apol. III, § 4. 46. 182; VIII, § 73. Von diesem Verständnis der Versöhnung findet sich nun bei Witzel keine Spur. Er kennt die Rechtfertigung aus Gnade oder die Versöhnung nur als Verhältnisbestimmung der ganzen Gemeinde zu Gott; er denkt aber nicht daran, dass und wie jeder Getaufte seine Versöhnung persönlich zu erfahren, d. h. in der Beurteilung seiner Weltstellung und in der entsprechenden Stimmung zu bewähren hat. In diesem Mangel ist, wie ich glaube, der eigentliche Grund davon zu erkennen, dass Witzel kein Heimatsgefühl in der evangelischen Kirche erworben hat. Unter dieser

Bedingung erst hat ihn sein Eifer um Sittenstrenge jener Gemeinschaft entfremdet; und um diese Abwendung zu bestätigen, hat er seine Abweichung in der Rechtfertigungslehre teils vor sich selbst übertrieben, teils zur Aufnahme katholischer Sätze entwickelt. Man mag ihn in dieser Hinsicht entschuldigen. Denn die notwendige Beziehung zwischen dem Lehrsatz von der Rechtfertigung im Glauben und der Ausübung des Vertrauens auf Gottes Fürsorge und Vorsehung, nebst dem Erwerbe der entsprechenden religiösen Tugenden der Demut und der Geduld hat schon damals nicht die entschiedene und zweckmässige Betonung gefunden, um niemals verkannt zu werden. Indes ist Witzel mit diesem praktischen Charakterzug des evangelischen Christentums wirklich nicht unbekannt gewesen. Dieses ergiebt sich aus seiner giftigen Schrift: „Evangelium Martini Luthers, welchs da lange Zeit unterm Bank gelegen, sammt seiner Kirchenhistoria“ (Freiburg im Breisgau 1536). Hier schildert er in dem 27. Kapitel: Von der Lutheristen Glauben und Vertrauen, dass unter denselben der Trieb zum Erwerbe, die Sorge um die Gesundheit bei ansteckenden Krankheiten, die Vorbereitung kriegerischer Schutzmittel einen immer grössern Spielraum einnehme. Er fährt fort: „Bauen und Rüsten strafe ich nicht, aber so unmesslich und stark bauen, als eben zur Zeit des auferstandenen Evangeliums, wie sie rühmen, und da, wo man am meisten vom Vertrauen zu Gott wider alle menschliche Hülfe und Trost predigt, also eben von den besten Christen, welche sonst alle anderen verdammen, also mit merklichen vergeblichen Unkosten, also mit Drange und ängstlicher Beschwerung armer Untertanen, also mit gefährlichem Aergernis, also mit Betrübung vieler Witwen und Waisen, kann ich mit prophetischer Schrift nicht loben“ (F 4). Dieses ist zunächst ein denkwürdiges Zeugnis darüber, wie die lutherische Reformation die Fürsorge für das persönliche und das öffentliche Wohl gesteigert hat. Wenn jedoch Witzel dieses Interesse im allgemeinen billigt, und nur an dem Masse seiner Ausübung Anstoss nimmt, weil er darin einen Widerspruch gegen das zugleich als Panier erhobene Vertrauen auf Gott findet, so darf man zunächst fragen, wo die Grenze für die Anstrengung um

die gesicherte Existenz der Einzelnen und des Gemeinwesens zu ziehen ist. Wir wenigstens urteilen nachträglich, dass die Fürsorge für die politische und militärische Sicherung der Reformation bei ihren Vertretern damals nicht gross genug gewesen ist. Erinnern wir uns aber der flauen Art, in welcher Witzel zur Besserung der Kirche keine disciplinarischen oder pädagogischen Massregeln in Angriff nimmt, sondern sich bei dem Vertrauen beruhigt, dass Gott alles zum Guten herstellen könne, so erkennt man darin einen solchen Gegensatz zu dem von ihm gerügten Verfahren der Lutheraner, dass er das letztere jedenfalls misdeuten musste. Seine Stimmung des bloss passiven Gottvertrauens verrät eben, dass er nicht in diejenige Schule des religiösen Glaubens an Gottes Weltleitung gegangen ist, in welcher die Anstrengung um den Gewinn der Selbständigkeit in der Welt für den Einzelnen, wie für das politische und sittliche Gemeinwesen gelernt wird. Er hat die lutherische Losung des Vertrauens auf Gott auch in diesen Beziehungen des Lebens zwar gekannt, aber ihre Begründung in der Versöhnung durch Christus, und ihren Wert gerade zur Anstrengung im praktischen Leben hat er nicht erkannt Deshalb hat er auch in seinem Amte nicht die Geduld zu üben gelernt, welche zwischen dem Gottvertrauen und der praktischen Anstrengung vermittelnd einzutreten hat, und den Menschen von seiner Selbständigkeit gegen menschliche Autoritäten überführt. Wäre er in dieser Weise in der evangelischen Kirche heimisch geworden, so brauchte er wegen der Aufgabe der sittlichen Besserung der Christen nicht an ihr zu verzweifeln. Er hatte nur bei seiner speciellen Berufsarbeit auszuharren. So wie er aber über sein Lebensschicksal entschieden hat, ist er zwar darauf ausgegangen, ein Reformator der Kirche zu sein; sein Reformationsproject jedoch musste ins Bodenlose versinken, weil er keinen klaren religiösen Gedanken und keine praktische Energie für dasselbe einzusetzen hatte.

[5. December 1877.]

Kritische Uebersicht
über die dogmengeschichtlichen Arbeiten
aus den Jahren 1875—1877.

Von
Prof. D. **Moeller** in Kiel.

I.
Arbeiten zur patristischen Dogmengeschichte[1].

1. Zur bezüglichen Geschichte der Philosophie.

Fr. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums. 5. Aufl., bearb. und herausg. von M. Heinze. Berlin 1876, Mittler (IX, 331 S. in gr. 8°). — Grundriss der Geschichte der Philosophie der patrist. und scholast. Zeit (s. oben, S. 97, Anm. 3).

H. Stein, Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Dritter und letzter Teil: Verhältnis des Platonismus zur Philosophie der christl. Zeiten. Göttingen 1875, Vandenhoek u. Rupr. (VIII, 415 S. in gr. 8°).

F. Chr. v. Baur, Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie und ihres Verhältnisses zum Christentum. Neu herausg. von E. Zeller. Leipzig 1876, Fues (XII, 480 S. in gr. 8°).

Fr. Thedinga, de Numenio philosoph. Platonico (Num. librorum quae supersunt) diss. Bonn 1875 (71 S. in gr. 8°).

---

1) Da A. Harnacks treffliche Uebersichten der kirchenhistorischen Literatur der vornicänischen Zeit vielfach auf Dogmenhistorisches eingehen, was nicht zu vermeiden ist, verhält sich der obige Bericht, was diesen Zeitabschnitt betrifft, nur wie eine Ergänzung aus anderem Gesichtspunkt; in geringerem Grade findet ein ähnliches Verhältnis zu meiner kirchenhistorischen Uebersicht statt. Für die Fortsetzung dieser Uebersicht in einem späteren Hefte muss ich mir einige, die Literatur von 1877 betreffende Ergänzungen vorbehalten.

Als willkommenes Hülfsmittel für die Dogmengeschichte bietet sich der bewährte Grundriss der Geschichte der Philosophie von Ueberweg dar in der neuen, von M. Heinze bearbeiteten, und zahlreiche Spuren von dessen leise fortarbeitender Hand zeigenden Auflage des ersten Bandes, von welchem der letzte Abschnitt (Neuplat. und ihre Vorgänger, oder die Vorherrschaft der Theosophie, S. 263—305) in näherer Beziehung zur patristischen Dogmengeschichte steht, und des ganzen zweiten Bandes. Die sorgfältige Berücksichtigung auch der kleineren zerstreuten Literatur erhöht den Wert des Buches. Auch der Schlussband von Steins Werk über den Platonismus (s. o.) greift unmittelbar ein. Wer freilich erwartete, dass hier in den §§ 23 (Platonismus und Philo) und 24 (Platon und die Kirchenväter) etwa sachlich und im einzelnen nachgewiesen werde, was platonisch sei in den Kirchenvätern und in welchem Umfange es sich geltend mache, würde sich enttäuscht fühlen durch die allgemein gehaltenen Erörterungen, welche nur den Charakter skizzirender Ueberschau tragen. An sehr beachtenswerten Bemerkungen ist kein Mangel, aber ich kann nicht finden, dass die alte Streitfrage, welche der Verfasser schon früher besonders behandelt hat und nun wieder aufnimmt, zu einer klaren und genügenden Beantwortung gebracht sei. Wenn Stein dagegen protestirt, dass im Platonismus ein oder wohl gar der wichtigste Erklärungsgrund für die Entstehung und nächste Entwickelung des Christentums zu finden sei, so greift diese Zusammenfassung der Entstehung und Entwickelung schon entschieden zu weit, denn ein wichtiger Erklärungsgrund für die älteste dogmatische Entwickelung des Christentums ist der Platonismus ohne alle Frage. Weiter erinnert er daran, was bei den älteren Verhandlungen zu sehr übersehen worden, dass die Kirchenväter nicht bloss als Theologen, sondern daneben auch als Philosophen in Zusammenhang der Geschichte der Philosophie in Betracht kommen, dass die auf den Kern der Offenbarungswahrheit unmittelbar sich beziehende theologische Wissenschaft in ihrer Entwicklung einen von allem Fortleben des Platonismus wohl unterscheidbaren Gang eingehalten, und dass endlich die Kirchenväter je länger, je mehr auch unberech-

tigte Platonismen, die sich in den theologischen Kern ihrer Wissenschaft eingeschlichen, bewussterweise ausgeschieden haben. Allein dies alles zugestanden, so bleibt doch, wenn anders anerkannt werden muss, dass der Platonismus auf die gesammte theologische Anschauung und darum auch auf die dogmatische Ausbildung der christlichen Centrallehren einen erheblichen Einfluss geübt hat, die Frage ungelöst, ob denn nicht dieser Einfluss der dogmatischen Tätigkeit eine Richtung gegeben hat, welche in ihrer Wirkung unwiderruflich, auch durch nachherige Ausscheidung „unberechtigter Platonismen" gar nicht wieder ungeschehen gemacht werden konnte, oder ob derselbe etwa von lediglich formaler Bedeutung geblieben sei, was doch niemand wird behaupten wollen [1]). Uebrigens würde die Untersuchung dogmengeschichtlich immer etwas Unbefriedigendes behalten, wenn man die Frage nach dem Platonismus isolirt, ohne die mit ihm verschmolzenen anderweitigen Elemente der Zeitphilosophie zu berücksichtigen.

Die bekannten hieher gehörigen Abhandlungen Baurs über „Apollonius von Tyana [2]) und Christus", über „das Christliche im Platonismus" und über „Seneca und Paulus" hat Zeller (s. o.) ganz wieder abdrucken lassen mit Hinzufügung einiger erläuternder und berichtigender Anmerkungen. Auf den wertvollen Beitrag zur Erkenntnis der Philonischen Religionsphilosophie und ihrer weitgreifenden Einwirkung auf patristischem Gebiet, welchen Siegfried geliefert, wie auf Souliers aus sorgfältiger Aneignung deutscher Forschung hervorgegangene umfangreiche Dissertation ist bereits hingewiesen worden [3]). Willkommen zu heissen ist Thedingas Arbeit über Numenius, jenen zum Neuplatonismus überleitenden Platoniker, dessen Fragmente hier (S. 28—71) voll-

---

1) Eine gute Analyse des ganzen Bandes, auf dessen spätere Partien wir unten zurückkommen, giebt Bratuschek in den Philosophischen Monatsheften, 12. Jahrg., S. 33—42. 183—188. 464—479.

2) Vgl. dazu den Artikel von J. Müller, in der Theol. Real-Encykl., 2. Aufl., u. C. Mönckeberg, Apollonius von Tyana. Eine Weihnachtsgabe. Hamburg, Nolte 1877 (57 S. in 8^{0}).

3) s. o., S. 66, Anm. 1. Nicht zu meiner Kenntnis gekommen ist der Vortrag von Drummond, Philo: Principles of the Jewish-Alexandrian Philosophy. Adress. London, Will and Norg. 1877 (28 p. in 8^{0}).

ständiger als bisher gesammelt sind. Referent freut sich, hier (S. 11) zur Bestätigung seiner Ansicht über Numenius' Lehre von der Hyle auf eine von ihm übersehene Stelle bei Chalcidius hingewiesen zu werden, dessen Timäus [1]) jetzt in einer Teubnerschen Handausgabe vorliegt [2]).

2. Beiträge zur Dogmengeschichte auf dem Gebiete der griechischen Väter.

J. L. Jacobi, Das ursprüngliche Basilidianische System (in dieser Ztschr., Bd. I, S. 481—544.)

H. Schultz, Die Christologie des Origines im Zusammenhang seiner Weltanschauung (i. d. Jahrbb. f. protest. Theol. 1875, S. 193—247. 369—425).

J. Draeseke, Quaestionum Nazianzenarum specimen (Programm der höh. Bürgerschule zu Wandsbeck). Wandsbeck 1876, Puvogel (20 S. in 4⁰).

J. C. Bergardes (Epirota), De universo et de anima hominis doctrina Gregorii Nysseni, Thessalonicae 1876. (Leipzig. Dissert. Auch unter dem Titel: *Ἡ περὶ τοῦ σύμπαντος καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Νύσσης.* 92 S. in 8⁰.)

Gu. Herrmann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda. Diss. theol. Halis Sax. 1875 (49 S. in 8⁰).

Philaretas J. Baphides, Constantinopolitanus, de Synesio Plotinizante, Constantinopel 1875, Leipzig Dissert. (58 S. in 8⁰).

Fr. H. J. Grundlehner, Johannes Damascenus. Academisch proefschrift. Utrecht 1876, Kemink et Zoon (XI, 255 p. in gr. 8⁰).

Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen. Bd. VII—IX. Auch unter dem Titel: Die Alte Kirche, VII—IX. Teil, von Fr. und Paul Böhringer).

VII. Bd.: Die drei Kappadocier oder die trinitarischen Epigonen. 1) Basilius von Cäsarea. 2. völlig umgearb. Aufl., 2. Ausg. Stuttgart 1875, Meyer & Zeller (VIII, 184 S. in gr. 8⁰).

---

[1]) Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum ejusdem commentario ad fid. libr. manuscript. rec. Joh. Wrobel, Lips. 1876 (XXIV), 308 S. in gr. 8⁰, nebst 10 Steintaf.).

[2]) In K. Frankes Reflexionen über Stoicismus und Christentum (Stoicismus und Christentum. Eine religion-philos. Abhandl. Breslau, Trewendt, 1876, 12 S. in gr. 4⁰) darf man einen historischen Gewinn nicht suchen.

VIII. Bd.: Die drei Kapp. etc. 2) Gregor von Nyssa; 3) Gregor von Nazianz. 2. Aufl., 2. Ausg., ebd. 1876 (279 S.).

IX. Bd.: Johannes Chrysostomus und Olympias. 2. Aufl., 2. Ausg. Ebd. 1876 (VIII, 200 S.).

Was die Geschichte des Gnosticismus betrifft, berühre ich unter Verweisung auf Harnack (oben I, 125—129; II, 83 Anm.) hier nur die inzwischen hinzugekommene Abhandlung Jacobis über Basilides in dieser Zeitschrift. Es scheint mir nicht überflüssig, dass Jacobi die Frage nach dem Basilides des Hippolytus noch einmal zur Verhandlung stellt, denn auch ich vermag mich nicht davon zu überzeugen, dass bereits endgültig zu Ungunsten der Hippolytus-Darstellung entschieden sei. Allen Aufstellungen Jacobis vermag ich freilich nicht zu folgen, namentlich nicht seiner Erklärung der Stelle aus der Disput. Archel. von der „parabola divitis et paup.“, der gegenüber ich vorläufig an meiner Auffassung (Gesch. der Kosmol., S. 351) im wesentlichen festhalten muss. Angesichts des vorausgegangenen „salutaris sermo“ scheint es mir ganz unmöglich, nicht an die evangelische Parabel denken zu wollen; und warum der Arme vom bösen Princip gedeutet werden müsse, kann ich nicht einsehen. Dagegen scheinen mir die wichtigen Angaben des Clemens, obwohl ich in ihrer Auffassung nicht überall mit Jacobi übereinstimme, vielmehr für den Basilides des Hippolytus als für den des Irenäus ins Gewicht zu fallen, und auch die Erörterungen über die Heimat des Basilides, sowie über die Momente, welche dafür geltend gemacht werden können, dass Hippolytus eine Schrift des Basilides selbst vor sich gehabt, halte ich erneuter Erwägung wert [1]).

Dem engeren Gebiete der eigentlichen Dogmengeschichte uns zuwendend, begegnen wir der von Harnack (I, 136. 138) bereits gewürdigten bedeutenden und eindringenden Arbeit von Schultz über die Christologie des Origenes. Ich verkenne durchaus nicht die scharfe Herausstellung und Charakteristik entscheidender Punkte der christologischen Anschauung

---

1) Ein Eingehen auf Hilgenfelds Entgegnung (Zeitschr. f. w. Theol. 1878, S. 228—250) ist mir jetzt noch nicht möglich.

des grossen Alexandriners und ihrer untrennbaren Verschlingung mit seiner das gemeinschaftliche Schema durchbrechenden allgemeinen kosmologischen Anschauung, welche bewirkt, dass seine christologischen Sätze in ihrer Aneignung durch die kirchliche Dogmatik unwillkürlich erhebliche Modification erleiden, ebenso wenig die treffenden Erörterungen über das Verhältnis des Historischen im Christentum zu dem, was eigentliches Religionsobject ist, sowie über den Kern des Heilswerkes Christi, sofern derselbe erst aus der mythologisch-dramatischen Hülle jenes Kampfes mit den feindlichen Mächten herauszuschälen ist. Endlich scheint es mir gewiss dankenswert, wenn der Verfasser den wirklich vorhandenen Analogien zwischen der buddhistischen Weltanschauung und der des Origenes nachgeht. Allein, um einen falschen Eindruck seiner bezüglichen Aeusserungen abzuwehren, glaube ich doch daran erinnern zu müssen, wie der Verfasser doch selbst genötigt ist, diese Analogien immer wieder in einer Weise zu beschränken, welche deutlich zeigt, dass der religiös denn doch entscheidende Einschlag in den verwandten Aufzug eben ein völlig anderer, ja entgegengesetzter ist. Der Verfasser sagt: „Die theistisch-trinitarische Grundlage seines Glaubens und die Geschichte Jesu halten ihn in den Grenzen des Christentums, während er sonst ebenso wohl der buddhistischen Denkweise angeschlossen werden könnte“ (S. 421). Aber kann man denn von jener theistisch-trinitarischen Grundlage und, fügen wir hinzu, überhaupt von jener ebenso sehr christlichen als Platonischen Grundrichtung, welche an der prägnanten Realität der übersinnlichen Welt festhält, absehen, ohne eben von dem wirklichen Origenes abzusehen? — Während Dräseke (s. o.) die Trinitätslehre des Nazianzeners erörtert hat[1]), haben sich zwei Specialarbeiten mit dem Nyssener beschäftigt. Die Dissertation des Griechen Bergades wendet sich der Kosmologie, Anthropologie und Psy-

---

1) Siehe meine Anzeige Theol. Lit.-Zeitung 1876, S. 469. — Noch nicht zugänglich ist mir gewesen: Benoit, St. Grégoire de Nazianze, archevêque de Constantinople et docteur de l'église. Sa vie, ses œuvres et son époque. Paris 1877, Poussielgue frères (VI, 796 S. in 8°).

chologie des Gregorius von Nyssa zu. Dankenswert erscheint in der fleissigen Arbeit besonders die Heranziehung der Parallelen aus der Zeitphilosophie, namentlich aus Plotin. Mit Recht polemisirt er gegen Stigler, der bei Gregor den Creatianismus finden will (S. 61 ff.); auch seine Bemerkung gegen mich (S. 18) in Betreff der Lehre von der Engelschöpfung ist insofern berechtigt, als festzuhalten sein wird, dass das Vorherbestehen der Engel vor der sichtbaren Welt den Grundsatz nicht durchbreche, wonach alles potentiâ simultan geschaffen sei. Dagegen hat mich seine Polemik (S. 26—28) nicht davon überzeugt, dass die von mir dem Gregor abgesprochene Schrift „De eo quid sit ad imag.“ (Opp. II, 23 sqq.) ihm gehöre. W. Herrmann hat es mit der Heilslehre Gregors zu tun. Seine Arbeit hat das entschiedene Verdienst, an Gregors Lehre wohl den schwächsten Punkt der griechischen Dogmatik einmal recht deutlich gemacht zu haben. Das lediglich auf Christus zurückzuführende Heil wird unter physischen Kategorien gedacht, nämlich als (physische) Durchdringung der menschlichen Natur mit dem Leben und der Unsterblichkeit Gottes, welche durch Annahme der menschlichen Natur in der Person Christi principiell vollzogen, von hier aus sich auf die gesammte Menschheit erstrecken soll. Eben deswegen sei das Heil, als Unsterblichkeit, Befreiung von Sinnlichkeit und Endlichkeit gedacht, nicht sowohl ein gegenwärtiger als ein Hoffnungsbesitz, das zukünftige Leben. Indem nun die Gottesgemeinschaft als physisch mitgeteilte erscheint, tritt als notwendiges ethisches Gegengewicht die stärkste Betonung der menschlichen Freiheit in Erwerbung der Teilnahme am Heil gegenüber, welche in keinem inneren ethischen Zusammenhange mit der objectiven Seite der Heilsmitteilung steht. Der Verfasser ist dabei allerdings mit einer gewissen (hier aber möchte ich sagen heilsamen) Einseitigkeit zu Werke gegangen. Muss man auch mit dem Verfasser sagen, dass es im Grunde bei Gregor von Nyssa keine eigentliche Versöhnungslehre gebe, sondern nur eine physisch gedachte Erlösung auf der einen, menschlich verdiente Gnade auf der anderen Seite, so scheint doch erstens unterschätzt, welche Bedeutung bei den intellectualistisch gerichteten griechischen Kirchen-

vätern [1]) die im Gottmenschen angeschaute Offenbarung Gottes selbst und des durch Christus gewährten und durch seinen Kampf mit den feindlichen Mächten bewährten Heils hat für das subjective Zustandekommen einer gläubigen Hinwendung zu diesem Heil; sodann ist doch zu beachten, dass vermöge der Sacramente jener allerdings überwiegend physisch gedachte Heilsprozess ein im Subject bereits gegenwärtig beginnender ist, in welchem in freilich sehr ungenügender Weise der mystisch-physische Factor und das spröde gefasste liberum arbitrium concurriren und alterniren [2]). Baphides erörtert am Gottesbegriff, der kosmologischen Grundanschauung und an der Lehre von der Sele die neuplatonischen, namentlich plotinischen Elemente in den prosaischen Schriften und den ersten Hymnen des Synesius [3]) in besonnener Weise. Den Jamblichos sollte er dabei nur nicht so unbesehen zum Verfasser der Schrift von den ägyptischen Mysterien machen, wie S. 25 geschieht. Die holländische Dissertation über Johannes Damascenus nenne ich wegen der im zweiten Teile gegebenen sorgfältigen Besprechung der schriftstellerischen Tätigkeit des Damasceners, in welcher seine Abhängigkeit von den ihn bestimmenden dogmatischen Autoritäten eingehend verfolgt ist. Noch müssen aus dem Gebiete der griechischen Patristik die betreffenden Bände von Böhringer (Vater und Sohn) genannt werden, welche in der Behandlung der drei Kappadocier und des Joh. Chrysostomus auch über ihre dogmatische Tätigkeit referiren. Der Geist der Darstellung weicht wesentlich ab von dem der ersten Auflage, welchen die Herausgeber jetzt als einen mehr panegyrischen bezeichnen, an dessen Stelle nun ein strenger historisches Urteil getreten sei (Vorrede zu Bd. XI: Augustin, der Sache nach aber auch von den obigen, wie von Athanasius geltend). Es soll nicht geleugnet werden, dass

---

1) Vgl. meine Bemerkungen über Athanasius in Herzog-Plitt, Real-Encykl. I, 746.

2) Vgl. noch Ritschls Anzeige in d. Jahrb. f. deutsche Theol. XX, 146—148.

3) E. R. Schneider, De vita Synesii phil. et episcopi, Grimmae 1876 (46 S. in 8°); geht auf Dogmatisches nicht ein.

dabei die dogmatische Darstellung mannigfach an Genauigkeit gewonnen hat, nur macht sich dabei eine altkluge und schulmeisterliche Aburteilung der vergeblichen Mühe, welche sich die Väter mit der widerspruchsvollen Trinitätslehre u. s. w. gegeben haben, und der verwerflichen Intoleranz um derselben willen ganz überflüssig breit. Vom neunten Teil an (Chrysostomus) haben die Verfasser allerdings auf Wunsch des Verlegers sich wieder mehr in den Grenzen der ersten Auflage gehalten, um nicht allzugrosse Ausdehnung des Werkes herbeizuführen, und dasselbe nicht seiner ursprünglichen Bestimmung für einen grösseren Kreis ganz zu entfremden. Die neue Auflage der theologischen Real-Encyklopädie von Herzog und Plitt liefert in den beiden ersten, nun abgeschlossenen Bänden Beiträge zur griechischen patristischen Dogmengeschichte (abgesehen von später zu Erwähnendem) namentlich in den Artikeln der Alexandriner Katechetenschule (Redepenning = 1. Aufl.), Antiochenische Schule (allgemeiner Ueberblick, da die Hauptrepräsentanten besondere Artikel haben), Arius und Arianischer Streit, Athanasius, Basilius, die vier letztgenannten vom Referenten (Basilius als Ueberarbeitung des Klose'schen Artikels).

3. Beiträge zur Dogmengeschichte auf dem Gebiete der lateinischen Väter.

R. Théroud, Etude critique sur le: De unitate ecclesiae de Cyprien. Genève 1876 (Theol. Promotionsschrift, 55 S. in 8°).

Th. Weber, S. Augustini de justificatione doctrina. Diss. theol. Halens. 1875. Vitebergae, Fiedl. (64 S. in gr. 8°).

J. Roos, Augustin und Luther. Ein historisch-apologetischer Versuch. Gütersloh 1876, Bertelsmann (VIII, 152 S. in gr. 8°).

Fr. u. Paul Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen.
X. Bd.: Ambrosius, Erzb. von Mailand. 2. Aufl., 2. Ausg. Stuttgart 1877, Meyer & Zeller (100 S.).
XI. Bd.: Aurelius Augustinus, Bischof von Hippo. I. Hälfte, 2. Aufl. 2. Ausg. Ebd. 1877 (XII, 268).

H. Usener, Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit (Festschrift zur Begrüssung der XXXII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Wiesbaden). Bonn, Universitätsbuchdruckerei, 1877 (80 S. in 8°).

Neben Dräsekes schon I, 290 charakterisirte Dissertation, welche sich mit dem Verhältnis des Ambrosius zu Cicero beschäftigt, tritt Reebs Behandlung des gleichen Gegenstandes, die ich nur anzuführen vermag [1]. In einer theologischen Promotionsschrift liefert Théroud eine Analyse von Cyprians Schrift: De unitate ecclesiae, mit passenden Erläuterungen aus den Briefen und sonstigen Schriften, sowie eine kritische Beurteilung der Theorie, ohne wesentlich Neues zu bringen. Ueber Müllers dogmenhistorisch nicht unwichtige Quaestiones Lactant. s. I, 289. Ueber Augustin hat der jüngere Dorner auf Grund seines Buches in der Real-Encyklopädie einen zusammenfassenden Abriss seiner Anschauung gegeben. Die von sorgfältigem Studium zeugende Erstlingsarbeit Webers erörtert die Lehre Augustins von der Rechtfertigung mit ihren Voraussetzungen und sucht gegenüber den neueren Arbeiten, welche auf diesem Punkte besonders den Gegensatz zur reformatorischen Fassung hervorheben, nachzuweisen, wie im Grunde doch der innere Kern seiner Anschauung auf die reformatorische und in diesem Stücke paulinische Fassung hintreibe, wie auch für seine Lehre von der Rechtfertigung, obwohl er diese auch durch die iustitia infusa sich vollziehen lasse, die nur in andere Worte und Begriffe gefasste Voraussetzung im wesentlichen dieselbe sei, nämlich zugesprochene Vergebung der Sünde und damit Urteil Gottes (Imputation) als notwendige Grundlage für die reale Gerechtmachung, und demgemäss auf subjectiver Seite Glaube als religiöse Grundstellung des vollen Vertrauens auf Gottes Gnade. Insofern Augustins Princip, dass die Gnade allein Quell und Grund alles Heils sei, nur gewahrt bleibe, wenn nicht die infusio, sondern die imputatio ins Centrum der Rechtfertigungslehre gestellt werde, seien gewissermassen die Reformatoren augustinischer als Augustin. Allein mir scheint, dass es dem Verfasser doch nur gelungen ist, eine schwache Annäherung an jene reformatorische Auffassung bei Augustin aufzuweisen, der gegenüber daran zu

1) J. Reeb, Cicero und Ambrosius, De officiis verglichen. Zweibrücken (Programm der Studienanstalt) 1876 (55 S. in gr. 8°).

erinnern sein wird, dass eine andere und ebenso wesentliche Seite seiner Anschauung Augustin hinderte und hindern musste, ähnliche Consequenzen zu ziehen, wie die Reformatoren aus der Prämisse zogen. Die Parallele von Roos bietet der dogmenhistorischen Forschung keine Förderung [1]). Die erste Hälfte der neuen, veränderten Auflage von Böhringers Augustin umfasst erst die persönliche Entwicklung und die jetzt der Darstellung des Lebens eingefügten Kämpfe mit Manichäismus und Donatismus, sowie das Historische des pelagianischen Streites. Der gelehrte Apparat ist dabei aus den oben angegebenen Rücksichten bei Seite gelassen. Ueber Ambrosius liegt neben Böhringers Monographie der Artikel von J. Th. Plitt in der Real-Encyklopädie vor, der jedoch erklärlicherweise eine dogmenhistorische Ausbeute nicht liefert. In dem Artikel Boëthius an demselben Orte hält Fr. Nitzsch seine Ansicht fest, dass die bekannten dogmatischen Schriften, welche unter seinem Namen gehen, dem Verfasser der Schrift „De consolat. phil.“ abzusprechen seien, während J. Bach (s. u.) unter Bezugnahme besonders auf Schündelens Bemerkungen im Bonner theolog. Literaturblatt (1868, S. 282; 1870, S. 804. 832 ff.) an der Identität des theologischen und des philosophischen Boëthius festhält, an welcher sich auch der neueste Herausgeber Peiper nicht hat irre machen lassen. Dafür tritt jetzt auch H. Usener mit einem stark ins Gewicht fallenden urkundlichen Zeugnis ein, indem er ein altes, von Alfr. Holder aus einem Karlsruher, vormals Reichenauer Codex mitgeteiltes Excerpt aus einer bisher unbekannten Schrift des Cassiodorius Senator veröffentlicht und mit grosser Akribie bespricht, worin das bisher vermisste und oft geforderte Zeugnis des berühmten Zeitgenossen für die Abfassung der Schriften „De sancta trinitate“, der „Capita quaedam dogmatica“ (d. i. der beiden kurzen Tractate ad Joannem diaconum) und des „Lib. c. Nestor.“ (d. i. de persona et duabus naturis c. Eutych. et Nest.) durch Boëthius wirklich enthalten ist. Fr. Nitzsch, dessen gelehrte Schrift

---

1) Vgl. die Besprechungen von Kolde, Theol. Lit.-Zeitung 1876 S. 671; von Tollin, Jenaer Lit.-Zeitung 1877, S. 65 f.

in neuerer Zeit das Meiste dazu beigetragen hat, die Ueberzeugung allgemeiner zu machen, dass der Verfasser der „Consol. phil.“ nicht zugleich Verfasser jener orthodoxen Schriften sein könne, macht [1]) dagegen noch die Möglichkeit geltend, dass die betreffenden Worte die spätere Einschaltung eines von der späteren kirchlichen Meinung ausgehenden Abschreibers seien, aber der Wortlaut (S. 4, 14f. bei U.) scheint mir dies durchaus nicht zu begünstigen, da die folgenden Worte: „condidit et“ etc. (4, 16) entschieden einen vorausgegangenen Satz wie den in Frage stehenden voraussetzen und sich bei Herauswerfung desselben schlecht an den früheren Satz „qui — laudavit“ anschliessen würden. Ganz anders verhält es sich mit dem weiter unten (4, 25f.) von Usener selbst beanstandeten Satze, der sich als Einschiebsel ziemlich kenntlich macht. Man wird sich wohl entschliessen müssen, die mittelalterliche Ueberlieferung, welche sich nicht an dem inneren Zwiespalt der Anschauung gestossen hat, wieder gelten zu lassen und es nicht unmöglich zu finden, dass der Mann, der in philosophischen Anschauungen der Alten, die nichts specifisch Christliches haben, lebte und seinen Trost fand, und der doch unzweifelhaft Christ war, durch die kirchlichen Verhältnisse wie durch ein starkes logisch-dialektisches Interesse zu seiner für das Mittelalter so folgereichen Beschäftigung mit den christlichen Centraldogmen getrieben wurde [2]). Ueber Cassiodorius, dessen persönliche Verhältnisse und Schriftstellerei Usener im letzten Teil der obigen Schrift bespricht, darf man in der bereits I, 286. 290 erwähnten italienischen Schrift von Ciampi eine dogmengeschichtliche, überhaupt irgendeine theologische Ausbeute nicht suchen. Für die spätere lateinische Sectengeschichte darf ich noch auf meinen Artikel „Bonosus“ in der Real-Encyklopädie verweisen.

---

1) In seiner Besprechung von Useners Schrift in d. Jenaer Lit.-Ztg. 1877, S. 714f.

2) Von den philosophischen Schriften des Boëthius ist jetzt besonders erschienen: Boëtii Comment. in l. Aristotelis *περὶ ἑρμηνείας* rec. C. Meier. Lips., Teubner, 1877. — Für die Schreibung Boëthius tritt Usener a. a. O., S. 43f. entschieden ein.

4. Monographisches und Veröffentlichungen zur syrischen Dogmatik.

Jos. Langen, Die trinitarische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Bonn 1876, Weber (VI, 127 S. in gr. 8°).

H. B. Swete, On the history of the doctrine of the procession of the holy spirit from the apostolic age to the death of Charlemagne. Cambridge 1876, Deighton, Bell and Co. (246 S. in gr. 8°).

Theodorus Lascaris iun. De processione spiritus sancti oratio apologetica. Ad fidem Cod. ed. H. B. Swete. London 1875, Will and Norg [Jena, Frommann] (IV, 24 S. in gr. 8°).

Sylvester (Archimandrit, Prof. an der geistl. Akademie zu Kiew), Antwort auf die in dem altkatholischen Schema enthaltene Bemerkung von dem heil. Geiste. Aus dem Russ. übersetzt. Ausg. der Gesellschaft der Freunde geistl. Aufklärung. St. Petersburg 1875, Röttger und Schneider (2 Bl., 92 S. in 8°).

J. J. Overbeck, The Bonn Conferences and the filioque quaestion. London 1876, Trübner (48 S. 8°). Aus der Orthodox Cathol. Review.

Grégory (Archbish. of Chios), The procession of the holy ghost. In der Orthodox Cath. Review V, 4. No. 4, 1875.

J. Bautz, Die Lehre vom Auferstehungsleibe nach ihrer positiven und speculativen Seite dargestellt. Paderborn 1877, Schöningh (VII, 440 S. in 8°. Dogmengeschichtliches S. 49—78. 219—234).

L. Braun, Der Begriff Person in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation, auf dogmengeschichtlicher Grundlage dargestellt (Würzburger theol. Preisschrift). Mainz 1876, Kirchheim (XI, 162 S. in gr. 8°).

J. Th. Franz, Der eucharistische Consecrationsmoment. Eine dogmatisch-liturgische Studie. I. Der Consecrationsmoment im Speisesaal zu Jerusalem (Inauguraldissert.). Würzburg 1875 (VIII, 93 S.)

Isaaci Antiocheni S., Doctoris Syrorum, Opera omnia. Ex omnibus quotquot extant, codicibus mscr. cum varia lectione syriace arabiceque primus ed. latine vertit, prolegomenis et glossario auxit G. Bickell. Pars II. Giessen 1877, Ricker (353 S. in gr. 8°.; der erste Teil erschien bereits 1873).

Cornill, Das Glaubensbekenntnis des Jacob Baradäus in äthiop. Uebersetzung (i. d. Zeitschr. der deutschen morgenländischen Ges. XXX, 417—466).

M. l'Abbé Martin, Discours de Jacques de Saroug sur la chute des idoles (i. d. Zeitschr. der DMG. XXIX, S. 107—144).

R. Schröter, Trostschreiben Jacobs von Sarug an die himjar. Christen (i. Zeitschr. d. DMG. XXXI, S. 360—405).

Was die Geschichte einzelner Dogmen in der patristischen Zeit betrifft, so ist Huidekopers Schrift über den descensus schon oben (II, 85. 98) besprochen. Ein kirchliches Interesse der Gegenwart, von den Bonner Unionsconferenzen angeregt, hat um die alte, zum Zankapfel der griechischen und lateinischen Kirche gewordene Streitfrage nach dem Ausgang des heiligen Geistes eine ganze Literatur gesammelt. Neben den deutschen Altkatholiken Langen tritt der englisch-bischöfliche Theologe Swete, der russische Archimandrit Sylvester, der Erzbischof Gregory von Chios, der eifrige Propagandist für die russisch-griechische Kirche Overbeck u. A. Dogmengeschichtlich kommen vornehmlich die beiden ersten in Betracht, durch deren Werke die Monographie von Walch antiquirt ist, allerdings nur was die patristische und ältere Lehrentwicklung bis zu Karls d. Gr. Zeit betrifft, denn die späteren Verhandlungen und Entwicklungen haben weder bei Langen noch bei Swete Aufnahme gefunden. Von dem Werke Swetes urteilt Langen selber, so vollständig wie hier finde man selbst nicht in dem umfangreichen Werke des russischen Metropoliten Prokopowitsch die einschlagenden Stellen beisammen. Langen, beherrscht von dem Streben nach Verständigung und dadurch — gewiss bei vollster subjectiver Aufrichtigkeit — in seiner Auffassung unwillkürlich bestimmt, findet in der „altgriechischen Doctrin seit Athanasius“, der hl. Geist gehe aus vom Vater durch den Sohn, eine Anschauung, welche, sehr verschieden von der späteren schroffen Betonung des Gegensatzes, besonders seit Photius, sachlich im Grunde dem lateinischen filioque gar nicht fern stehe, eine Beteiligung des Sohnes nicht bloss an der zeitlichen Sendung, sondern auch an der ewigen Spiration des hl. Geistes annehme. Auch Swete erörtert, in dieser Beziehung ähnlich urteilend, die mannigfachen Spuren der Hinneigung zu einer Auffassung, welche zwar principiell an dem ἐκ τοῦ πατρός festhält, aber doch mit Beziehung nicht bloss auf die ökonomische Wirksamkeit des Geistes, sondern auch auf das immanente Verhältnis („das innere Leben der Trinität“) eine

Vermittelung durch den Sohn damit zu verbinden sucht. Man wird das kaum ganz mit Gass[1]) abweisen dürfen, wird aber daran erinnern müssen, dass, wo bei den griechischen Vätern, wenigstens denen des 4. Jahrhunderts, jene Tendenz sich zeigt, sie weit eher als eine Nachwirkung der alten subordinatianischen Construction anzusehen sein wird, der es ja wesentlich war, die Ableitung des Geistes durch den Sohn vermittelt werden zu lassen, denn als eine Annäherung an die ganz entgegengesetzten Gesichtspunkte, welche das augustinische filioque bedingen [2]). Darum ist es mit Recht von Gass zurückgewiesen, wenn Swete sich auf Origenes' mittlere Vorstellung (Ausgang vom Vater durch den Sohn) beruft, welche sich in wenig mehr als den Ausdrücken von der gegenwärtigen Doctrin der westlichen Kirche unterscheide; denn diese Lehre steht ja noch auf völlig anderem Boden. Swete hat sich übrigens nicht nur durch diese sorgfältige Monographie ein Verdienst erworben, sondern zugleich auch durch Herausgabe der die griechische Auffassung verteidigenden Schrift des theologischen Kaisers Theodorus Laskaris Dukas, der 1259 in klösterlicher Zurückgezogenheit starb. Dem dogmenhistorischen Material, welches Bautz im Interesse seiner Speculation über den Auferstehungsleib heranzieht, ist ein besonderer Wert nicht beizulegen. Die Braun'sche Erörterung über den Personenbegriff in der Trinität, welche auch das patristische Begriffsmaterial bespricht (aber auch darüber hinaus das scholastische), ist nicht ohne Schärfe, aber von vornherein so dogmatisch construirend und kritisirend angelegt, dass es zu einer recht geschichtlichen Beleuchtung wenig kommt. Die Dissertation von Franz nimmt besondere Beziehung auf Hoppe, die Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgie 1864, und bemüht sich, diesem gegenüber die Ansicht, dass lediglich die Worte Christi: hoc est corpus m. etc. selbst als die Consecration bewirkend anzusehen seien, auch durch Zeugnisse

---

1) In der Jenaer Lit.-Ztg. 1876, S. 290f. Derselbe, Theol. Lit.-Ztg. 1876, S. 587—591. Vgl. auch Langen im Bonner Theol. Lit.-Blatt 1876, S. 389f.

2) Vgl. Thomasius, Dogmengeschichte I, 258f.

der Väter und der alten Liturgien zu belegen, was aber nicht gelingt. — Die Veröffentlichung der Werke des Presbyter Isaak von Antiochien durch Bickell enthält in den bis jetzt erschienenen zwei Bänden zahlreiche syrische Gedichte mit lateinischer Uebersetzung, welche, so frostig uns wenigstens in der lateinischen Uebersetzung diese poetische Rhetorik anmutet, manches Interessante nicht nur zur christlichen Sittengeschichte, sondern auch zur Dogmatik des 5. Jahrhunderts bringen: so die freilich ermüdenden Tiraden gegen Nestorius und Eutyches in zahlreichen Stücken des ersten Bandes; Aeusserungen über die Eucharistie bei Gelegenheit der Mahnung zu häufigem Genuss derselben (II, 2 ff.); auch eine Polemik gegen die häretischen (augustinischen) Leugner der Freiheit (II, 807) u. a. m. Das „Glaubensbekenntnis des Jacob Baradäus" hat Cornill (s. o.) in äthiopischer Uebersetzung, begleitet von einer deutschen Uebersetzung und Anmerkungen, herausgegeben. Es bildet einen Teil des grossen Sammelwerkes der fides patrum, welches um 1000 von dem ägyptischen Monophysiten Paulus Ebn Regia compilirt und darnach ins Aethiopische übertragen wurde. Cornill glaubt für die Abfassung des Bekenntnisses durch Baradäus eintreten zu können, jedoch so, dass der unzweifelhaft spätere Anhang in einer der von ihm benutzten Handschriften (S. 457 ff.) davon ausgenommen werde. Das Schriftstück enthält die orthodoxe, übrigens die drei Personen auf die Dreiheit von Nus, Logos, Zoe zurückführende Dreieinigkeitslehre und die monophysitische Christologie, unter Abweisung der dem Monophysitismus Schuld gegebenen Consequenzen, die an einigen Stellen ganz orthodox klingt: „Er ward Fleisch von Maria und erschien in reinem Fleische, indem dieses sich in ihm mit der Gottheit vereinigte, ohne Verwandlung und ohne Vermischung". „Das Feuer seiner Gottheit verbrannte nicht sein Fleisch, und die Kälte seines Fleisches löschte nicht aus das Feuer seiner Gottheit" (S. 445). Aber nicht zwei Naturen nach der Vereinigung, wie Leo lehrt, welcher den Glauben verderbt (ebd.). Geboren von der Jungfrau, während ihre Jungfrauschaft verschlossen blieb (wie der Blick aus dem Auge geboren). „Ich glaube, dass die Hand, welche unseren Vater Adam geschaffen hat, eins ist

mit der Hand, welche die Juden an das Holz des Kreuzes nagelten." Die Ausfälle gegen Nestorianismus und antiochenische Dogmatik fehlen auch in dem Trostschreiben des Jacob von Sarug (s. o.) nicht, welches übrigens für die Kirchengeschichte wichtiger ist als für die Dogmengeschichte. Die Rede desselben über den Fall der Götzen, welche der unermüdliche Abbé Martin syrisch und in französischer Uebersetzung mitteilt, charakterisirt die dramatisch-mythologische Auffassung dieser orientalischen Rhetorik [1]).

II.
Zur Dogmengeschichte des Mittelalters.

1. Umfassendere Darstellungen.

Thomasius, Die christliche Dogmengeschichte als Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Lehrbegriffs. II. Bd.: Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Reformationszeit. Erlangen 1876, Deichert (VIII, 484 S. in gr. 8⁰).

Jos. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christol. Standpunkte, oder die mittelalterliche Christologie vom 8. bis 16. Jahrh. II. Teil: Anwendung der formalen Dialektik auf das Dogma von der Person Christi, und Reaction der positiven Theologie. Wien 1875, Braumüller (XVI, 768 S. in gr. 8⁰).

H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, vom Ende des 8. Jahrhunderts bis zum Anfang des 14. 2 Bde. Berlin 1875, 1877, Hertz (XVI, 335 u. IX, 391 S. in gr. 8⁰).

J. H. Loewe, Der Kampf des Realismus und Nominalismus im Mittelalter. Sein Ursprung und sein Verlauf. Prag 1876, Kosmark und Neigebauer, Comm. (aus Abh. der kgl. Böhm. Ges. der W., Folge VI, Bd. 8; 87 u. IV S. in gr. 4⁰).

---

1) Der dogmenhistorische Ertrag der wertvollen neuesten Untersuchungen über die Bekenntnisbildungen in der Kirche des Altertums wird an einer späteren Stelle berücksichtigt werden.

Der zweite Band der Dogmengeschichte von Thomasius (Mittelalter und Reformation, d. h. lutherische Bekenntnisbildung bis zur Concordienformel, umfassend) ist einem Wunsche des Verstorbenen gemäss nach dessen Tode von Plitt herausgegeben, welcher nicht unbeträchtliche Lücken des Manuscriptes unter Zuziehung von Collegienheften auszufüllen hatte. In der zweiten Hauptperiode, „Die Kirche des Mittelalters", behandelt der Verfasser nach kurzer, allgemein orientirender Einleitung in drei Abschnitten: 1) das 7.—11. Jahrhundert, 2) Hierarchie, Scholastik und Mystik, 3) die wichtigsten Lehrbestimmungen der Scholastik. Es liegt nicht nur an der Lückenhaftigkeit des hinterlassenen Manuscriptes, der gegenüber der Herausgeber bei seinen sehr sorgfältigen Ergänzungen doch eine nur zu billigende Zurückhaltung üben musste, sondern an dem bewussten, im Titel ausgedrückten Plane des Verfassers, wenn man in dieser mittelalterlichen Dogmengeschichte sehr vieles nicht findet, was man in einer Dogmengeschichte zu suchen gewohnt und, wie ich glaube, auch berechtigt ist. Das Mittelalter bietet, wie der Verfasser sagt, „für unsere Aufgabe, welche nicht Darstellung der Theologie, sondern des kirchlichen Lehrbegriffs ist, verhältnismässig wenig dar". So giebt der erste Abschnitt nur die sorgfältige Darstellung des adoptianischen, des prädestinatianischen und des Abendmahls-Streites, die doch völlig in der Luft schwebt, der zweite nur eine sehr allgemeine Charakteristik der Scholastik und der Mystik, wobei eine gute Durchschnittsdarstellung der Grundideen lateinischer Mystik gegeben, die deutsche Mystik aber ganz unberührt gelassen wird. Das Schwergewicht liegt im dritten Abschnitt: „Die wichtigsten Lehrbestimmungen der Scholastik". Die Darstellung beschränkt sich auf diejenigen Dogmen, welche eine Fortbildung oder Veränderung — d. h. im letzteren Falle „eine depravirende Hineinbildung in die pelagianisch-hierarchischen Principien des Mittelalters" — erfahren haben. Hier grade musste Plitt einen grossen Teil der Ausführung geben, und man wird sagen dürfen, dass dies nicht nur im Geist des Verfassers, sondern auch mit ähnlichem Geschick geschehen ist, wie es Thomasius in der saubern und

durchsichtigen Darstellung des gründlich beherrschten Materials eignete [1]).

Der zweite Band des Bach'schen Werkes muss trotz erheblicher und auf der Hand liegender Mängel in der Darstellung und Anordnung, und einer gewissen, aus dem kirchlichen und speculativen Standpunkte des Verfassers hervorgehenden Einseitigkeit als eine sehr bedeutende Bereicherung der dogmenhistorischen Literatur anerkannt werden. Er enthüllt in der Tat ein Bild von den tiefgehenden, durch die dialektische Theologie des 12. Jahrhunderts hervorgerufenen Bewegungen und Kämpfen grade um Trinität und Christologie, welches die herkömmlichen Darstellungen wesentlich berichtigt und ergänzt, teils bisher nicht Verwertetes, teils noch in Handschriften Verborgenes in reicher Fülle darbietet, um deswillen man auch das Ermüdende der breiten Darstellung und der zahlreichen durch nicht günstige Anordnung bedingten Wiederholungen (in Sachen und theologischen Reflexionen des Verfassers) wohl in den Kauf nehmen kann. „Anwendung der formalen Dialektik auf das Dogma von der Person Christi und Reaction der positiven Theologie" bezeichnet den Gesammtinhalt dieses Bandes, der, in den Abschnittszahlen fortlaufend, mit Abschnitt VIII beginnt: „Einfluss des Porphyrius und Boëthius auf die Dialektik des 12. Jahrhunderts". Es liegt ausserhalb des Planes des Verfassers, die ganze Frage über Realismus und Nominalismus erschöpfend zu behandeln; doch finden sich hier beachtenswerte Bemerkungen. Wenn er dabei Roscellins Stellung als die des extremen Nominalismus festhält, so dürften der Auffassung (S. 28) mit Recht die Bemerkungen Reuters (I, 135, Anm. 37) entgegengestellt werden. Der Abschnitt über Anselm (§ 9f.), der aber in anderer Beziehung bereits Bd. I seine Erörterung hinsichtlich alles dessen, was mit seiner Satisfactionslehre zusammenhängt, gefunden hatte, ist verhältnismässig unbedeutend, ebenso lassen die §§ über Abälard hinsichtlich der allgemeinen Charakteristik und der ganz oberflächlich berührten schwierigen Frage über Glauben und Wissen vieles zu wünschen übrig.

---

[1]) Auf die reformatorische Lehrdarstellung komme ich unten zurück.

Dagegen sind höchst dankenswert die Mitteilungen aus der Polemik Wilhelms v. Thierry gegen Abälard (S. 88—108); aus der des Abbas anonymus (S. 120 ff.) und des Walther von Mortaigne (S. 125 ff.). In Wilhelm v. Thierry lernen wir einen der kirchlichen Theologen kennen, welche ähnlich wie Bernhard von Clairvaux, Rupert von Deutz, Gerhoch u. a. der zersetzenden Dialektik entschieden entgegentreten, ihrer Anwendung auf die Theologie Schranken ziehen wollen, ausgehend von der Unterscheidung des übernatürlichen und natürlichen Erkennens, wobei ersteres objectiv auf den gegebenen, in der Tatsache der Menschwerdung wurzelnden, geoffenbarten Glaubensinhalt (der sofort mit dem überlieferten Kirchenglauben in seiner patristischen Ausgestaltung identificirt wird) gegründet, subjectiv durch den Glauben ~~als~~ Vermögen höherer Erkenntnis vermittelt gedacht wird. Es ist der Standpunkt eines kirchlich-mystischen Realismus (Realismus nicht im Sinne der philosophischen Schulfrage, als Gegensatz gegen den Nominalismus, obwohl mit ihm unter den damaligen Verhältnissen in einer gewissen Wahlverwandtschaft stehend, sondern im Gegensatz gegen den Spiritualismus und Intellectualismus der Dialektiker), der in der Incarnation vor allem die reale Einpflanzung der göttlichen Lebensmacht in die Menschheit sieht, und darum weder mit Abälards intellectuell moralischer Auffassung der Erlösung, noch auch mit Anselms Satisfactionslehre sich befreunden kann. Die verschiedenen Gesichtspunkte, unter welchen der Zweck der Menschwerdung und Hingabe des Sohnes erscheint (der Sohn als Ebenbild Gottes, der das durch die Sünde Verlorene in sich herstellt, der im Gegensatz gegen den Hochmut der Sünde eingeschlagene Weg der tiefsten Herablassung: „ut zelet et imitetur [sc. homo] in me humilitatem per quam perveniat ad gloriam“, das Moment der Sühne und der Bekämpfung des Teufels), gewinnen eben deshalb eine wenig scharfe dogmatische Ausprägung, weil die aus der patristischen Theologie herüberkommende mystisch-physische Grundanschauung von der Menschwerdung selbst als realer Vereinigung Gottes mit dem Menschen, von welcher die Reinigung und Erhebung sich auf die Menschheit erstreckt, die Lehre vom Werke Christi nicht zu selbständiger Entfaltung kommen lässt.

Der IX. Abschnitt trägt die ungenaue Ueberschrift: „Gilbert von Poitier und dessen Gegner", während er tatsächlich in die Unterabschnitte: A. Gilbert, B. Gegner (nämlich die französischen), C. Die formalistischen Sententiarier (Petrus Lombardus, Robert Pulleyn, Petrus von Poitiers, Wilhelm von Auxerre) zerfällt, hinsichtlich B. also weniger enthält (sehr vieles von der Opposition gegen Gilbert und Abälard findet später bei den deutschen Theologen seine Stelle), hinsichtlich C. aber ganz aus der Ueberschrift herausfällt (auch die Bezeichnung der einzelnen Paragraphen ist oft wenig genau, die Paragraphenabschnitte zerschneiden oft Zusammengehöriges und verbinden Verschiedenes). Sachlich aber erscheint uns die Darstellung der schwierigen Lehre Gilberts sehr verdienstlich. Die Streitverhandlungen Frankreichs über Gilberts Lehre erörtert der Verfasser sorgfältig; er nimmt, gestützt auf den Bericht des an den Ereignissen beteiligten und Bernhard von Clairvaux nahestehenden Abtes Gaufred über die Rheimser Synode (1148), eine förmliche Verdammung der Sätze Gilberts, einen Widerruf desselben und die Annahme der vier gegen Gilbert gerichteten Kapitel der französischen Prälaten an, entgegen der abweichenden Darstellung des für Gilbert eingenommenen und den Ereignissen ferner stehenden Otto von Freisingen, nach dessen Auffassung die Sache häufig (so auch von Gieseler, Baur) dargestellt wird. Indessen die vom Verfasser mit Recht (S. 165 ff.) herangezogene Histor. pontif. (Mon. G. Scr. XX, 515 sq.) giebt doch auch ein etwas anderes Bild als der parteiische Gaufred und zeigt, dass der „Widerruf" Gilberts eine (allerdings wohl retrahirende) Erläuterung seiner Sätze gewesen ist, wie er sie nachher in einem neuen Prolog zu seiner Expositio Boëthii gab: Capitula vero superius posita fidei et doctrinae suae non adversari protestabatur, si tamen sane fuerint intellecta. Auch die vom Verfasser selbst angeführte Aeusserung Bernhards (S. 157, Anm.) würde doch anders lauten, wenn sich die Sache ganz so verhielt, wie Gaufred im Parteieifer sie darstellt. Den in diese Streitfrage eingreifenden „Comment. in lib. Boëth. de trin.", der sich in Bedas Werke verirrt hat, ist der Verfasser geneigt, dem Victoriner Achardus (nachmals Bischof von Avranches) zuzu-

schreiben (S. 181, Anm. 85). — Wenn hier unter B. auch Robert von Melun und Johann von Cornwall bereits besprochen werden, so ist das insofern nicht geschickt, als ihre Erörterungen bereits in die Streitfrage des Nihilianismus eingreifen, der erst unter C. zur Sprache kommt (eine gute Entwicklung der betreffenden Lehre Peters von Poitier S. 226 ff.).

Im X. Abschnitt fasst der Verfasser unter dem Titel: „Die speculative Systematik. Christliche Mystik“ Rupert von Deutz, Honorius Solitarius (von Autun) und die Victoriner zusammen. Mit viel Liebe zeichnet der Verfasser Ruperts Theologie; was aber dessen Lehre vom Abendmahl betrifft, so werden die Erörterungen des Verfassers (S. 296 f.) das Urteil schwerlich umstossen können, dass Rupert zwar in manchen Aeusserungen der kirchlichen Transsubstantiationslehre sich nähert, in anderen aber eine keineswegs derselben entsprechende Lehre verficht. Im Grunde wird dies schon dadurch erwiesen, dass der Verfasser (freilich in anderer Absicht) selbst auf die Analogie mit den griechischen Vätern wie Irenäus hinweist. Bei Honorius von Autun hebt Bach nicht nur die Bekämpfung der auch Anselm'schen Meinung hervor, dass die Menschen zum Ersatz der gefallenen Engel bestimmt seien, sowie die Behauptung, dass die Sünde nicht als die Ursache der Menschwerdung angesehen werden dürfe, beides für diese speculative Richtung bezeichnend (die Tendenz zu letzterer Ansicht liegt im Grunde auch bei Rupert Tuit. vor in dem speculativen Gewicht, welches auch hier der Gedanke hat, dass im Sohne als dem ewigen Bilde Gottes von vornherein die Bestimmung zur Menschwerdung liegt; doch wird die Consequenz nicht ausdrücklich gezogen); sondern er giebt auch (S. 300 ff.) Auszüge aus der ungedruckten Clavis physicae (Cod. Lambac memb. s. XII, N. 102), einer Umarbeitung, wie er selbst sagt, der Schrift des Scotus Erigena: „De div. natur.“ (die Handschrift: „Iste liber dicitur excerptus ab honorio solitario; sive liber cuiusdam crisostomi. Prologus in clavem physice“). Die Vorbedingung, um die Mitteilungen aus dieser Schrift richtig zu verwerten, nämlich eine Untersuchung des Verhältnisses zur Schrift des Erigena selber, hat der Verfasser

leider nicht erfüllt. Einige der mitgeteilten Stellen sind wörtlich oder beinahe wörtlich aus den ll. de div. nat. entnommen.

Besonders wertwoll, weil reich an neuen Aufschlüssen, sind die beiden Abschnitte: XI. „Geschichte des Adoptianismus des 12. Jahrhunderts“, und XII. „Die systematische Polemik gegen die Dialektik“, d. h. die ausführliche Entwicklung der mit der Christologie zusammenhängenden Theologie Gerhochs von Reichersperg und seines Bruders Arno. Für die Schrift: De invest. antichr. (welche ungefähr gleichzeitig von Scheibelberger edirt worden ist [1]) benutzt der Verfasser den Cod. Bav. 439 (Abschrift des Crendelius vom Reichersp. Cod.), welcher ihm auch den Apologeticus Arnos gegen Folmar lieferte. Ausserdem aber entnahm er dem Codex des Klosters Admont in Steiermark No. 434 die wichtige Ep. Gerh. ad Hadrianum papam mit ihrer ausführlichen Anklage der dialektischen Zersetzung der Dreieinigkeitslehre und Zertrennung der gottmenschlichen Einheit. Ausserdem noch manches andere Handschriftliche von geringerer Bedeutung. Wir blicken hier genauer hinein in die Kämpfe, welche in Folge der dialektischen Behandlung der kirchlichen Dogmen, namentlich der Trinität und Christologie, auch in Deutschland mit grossem Eifer geführt werden, und wobei Gerhoch und Arno in ihrem Widerstand gegen diese moderne Theologie starke Anfechtung erfahren und auch in Rom mit ihrem Verlangen nach kirchlicher Entscheidung gegen die Dialektiker auf Widerwillen stossen. Dass in der Tat auch bei diesen deutschen Dialektikern und ihrer Tendenz, den Naturenunterschied in Christo zu betonen, von einem Adoptianismus zu reden ist, zeigen die Nachweisungen des Verfassers, freilich auch, dass auch hier, z. B. bei Folmar von Trieffensee (S. 432 f. 470 ff.) die dialektische Trennung der Naturen im Grunde zwischen Adoptianismus und Nihilianismus schwankt. Die Sympathien des Verfassers sind auch hier ganz

---

[1]) Gerhohi Reichersbergensis praepositi opera hactenus inedita. Curavit Fr. Scheibelberger, Tom. I, Libri III de investigatione antichristi unacum tractatu adversus Graecos. Linz 1875, Quirein (396 S. in gr. 8⁰).

auf Seiten der Theologen von Reichersperg und ihres physisch-mystischen Realismus, begreiflicherweise, sofern er mit jenen Männern sich zurückgestossen fühlt von einer Dialektik, welche in der Tat die patristische Christologie zu zerreiben und durch ihre inneren Widersprüche aufzulösen droht; freilich verbirgt er sich auch in seinem Vertrauen zu der „realistischen" Speculation grade so wie jene Theologen des 12. Jahrhunderts, dass diese Speculation, trotz aller Proteste gegen die Vermischung der Naturen als solcher, es doch nicht zu einem Gottmenschen, sondern zu einem erscheinenden Gotte, anderseits zu vergotteter Natur bringt, und überhaupt in der Auffassung der Erlösung bei aller anziehenden Innigkeit und Wärme in wesentlich physischen Kategorien hängen bleibt. In dieser Beziehung ist besonders beachtenswert das Verhältnis zum Anselm'schen Gedanken (S. 486 ff.), das der Verfasser freilich nicht unbefangen genug würdigt. Knittel weist in seiner Besprechung [1]) nicht ohne Grund auf die Neigung des Verfassers hin, mit jenen Theologen in einseitiger Weise die Erlösung im physisch-organischen Zusammenhang der Menschheit mit Christo zu suchen, und hat so Unrecht nicht, sich auf Alexanders III. Seite zu stellen, der „trotz der stürmischen Anklagen gegen die ‚neuen Juden', die an der Zweiheit der Naturen festhaltend, von einer Vergottung bez. Anbetung der Menschheit Christi als Eutychianismus nichts wissen wollen, mit Recht keinen Entscheid geben wollte."

Mit Recht ist allseitig Reuters Geschichte der Aufklärung (s. o.) als ein Werk solidester und eindringendster Forschung mit grosser Freude begrüsst worden. Die Beleuchtung der geistigen Strömungen des Mittelalters bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts von einem fruchtbaren Gesichtspunkte aus kommt keineswegs der Dogmengeschichte allein zu gute, aber diese darf sich doch, soweit sie es für ihre Aufgabe hält, den Ausbau der kirchlichen Lehrbestimmungen nicht von dem allgemeinen Boden der geistigen Bewegungen und Tendenzen loszulösen, sondern grade von hier aus zu beurteilen, ganz besonders der gegebenen Förderung freuen. Der

---

[1]) Tüb. Theol. Quartalschr., 58. Jahrg., S. 306—28.

Verfasser setzt ein bei den Karolingischen christlichen Culturbestrebungen, denen es eigentümlich ist, dass das kirchliche Christentum sich einig weiss mit der Cultur, heidnischem Aberglauben und heidnischer Barbarei gegenüber, dass mithin auch vorhandene Aufklärungsneigungen ihre Spitze nicht in bewusster Weise gegen die Kirche richten, sondern gegen heidnischen Aberglauben, und dass in der Tat in dessen Bekämpfung sich nicht bloss aufklärerische Motive des Verstandes, sondern zugleich religiöse Motive des reinern Gottesglaubens geltend machen; der Aberglaube wird nicht bloss als Verfinsterung, sondern auch als Irreligiosität bekämpft. In der sinkenden Zeit Ludwigs des Frommen zieht namentlich die eindringende Charakteristik des Claudius von Turin, besonders in seinem Verhältnis zu Augustin, und des Agobard von Lyon, des „hellsten Kopfes des 9. Jahrhunderts", die Aufmerksamkeit auf sich. Man hat dem Verfasser das Recht abgesprochen, Männer wie die beiden Genannten unter die Kategorie der Aufklärer zu setzen, wenn er doch die Aufklärung definire als „Opposition der als selbständiges Licht sich wissenden Vernunft gegen den als lichtscheu vorgestellten Dogmatismus". Allein einerseits will doch der Verfasser — und muss im Interesse der Sache — auch diejenigen Richtungen in die Betrachtung hineinziehen, welche er im weiteren Sinne aufklärerisch nennt, anderseits hat er doch selbst dafür gesorgt, die erforderlichen Einschränkungen mit aller Entschiedenheit geltend zu machen, sowohl in der Vorsicht des Urteils über Claudius als in der starken Betonung des starren dogmatischen Positivismus bei Agobard. Es handelt sich hier z. T. um Tendenzen, deren Tragweite ihre Vertreter selbst nicht übersehen, die aber darum doch nicht minder bedeutungsvoll sind. Bemerkenswert ist das Urteil über den Gegner Agobards in dem Inspirationsstreit, Fredegis von Tours, und dessen angeblich principiellen Rationalismus (S. 40 f. 274). War hierin schon Prantl vorangegangen, so erklärt sich doch Reuter gegen dessen zuversichtliche Conjectur in der streitigen Stelle (revelatione statt ratione) und emendirt: „rationali" (wofür Nitzsch [1]) in seiner Besprechung Reuters „saniore" vorschlägt, eine nur zu unbe-

[1]) Jenaer Lit.-Z. 1876, S. 546 f.

stimmte Bezeichnung für die folgenden Worte: quae sola auctoritas est etc.). Etwas sehr elastisch wird allerdings der Begriff der Aufklärung, wenn er auch auf Gottschalk angewandt wird, indem R. diesem zwar natürlich nicht ein bewusstes Rationalisiren zuschreibt, aber hinweist auf die Wirkung der Lockerung kirchlicher Autorität durch dessen Behauptung persönlicher Glaubensgewissheit gegenüber aller bloss kirchlichen Autorität, durch die unbeirrte Verstandesconsequenz in Entwickelung des „wahren“ Gottesbegriffs; weiter auf die Anregung zu ganz ungewöhnlichem Forschen und Grübeln und auf die Erschütterung des Glaubens an die Kirche als Heilsanstalt und an die Wirksamkeit der kirchlichen Heilsmittel durch den Prädestinationsglauben. Karls des Kahlen geistige Bedeutung tritt dann hervor, das Freilassende, die Berechtigung der Forschung Anerkennende seines Verhaltens, jedoch auf dem Grunde der festgestellten, nicht anzutastenden katholischen Lehre. In dieser Umgebung wird Joh. Scotus Erigena als Mann der Aufklärung geschildert. Im zweiten Buche erhebt sich auf einer gedrängten culturhistorischen Skizze des 10. Jahrhunderts, in welcher das Nebeneinander von Barbarei und humanistischem neuen Heidentum, und von diesem und äusserer Kirchlichkeit bezeichnend hervortritt, Gerberts Bild, des wissenschaftlichen Eroberers, dessen Philosophie als methodische Forschung, dessen angestrebtes System natürlichen wissenschaftlichen Erkennens in seiner Selbstgenugsamkeit das übernatürliche Dogma zwar unangetastet lässt und seine entschieden praktische Geltendmachung in keiner Weise hindert, aber auch ohne innere Verbindung mit ihm ist. Eine entscheidende Stellung kommt nun Berengar zu, in dessen energischer und zuversichtlicher Kritik der neuen Wandlungslehre (die seitdem „ein überaus wirksames Reizmittel der Skepsis geblieben ist“ S. 128) die mächtige Strömung der Zeit ihre hervorragendste Erscheinung hat, dessen Charakterschwäche oder Mangel an Bekennermut freilich eine herbe Beurteilung erfährt. „Die Erinnerung an Berengars Geschichte brach den Zungenmut, aber nur um die Herzen vieler Tausender um so mehr zu empören. Hier sammelten und verdichteten sich die Gedanken der Verneinung, um als geheime Ueberlieferung in den Generationen der Gebildeten sich zu vererben.

Die Aufklärung, welche von Berengar die Technik der Zweizüngigkeit erlernt hatte, erhielt sich nicht bloss viel behaglicher, sondern auch sicherer als durch gewagte Bekenntnisse durch das Mittel der Accommodation" (S. 127 f.). „Die Lehre von dem Verhältnis des Wissens zum Glauben wurde grade in den Decennien nach Berengars Tode der directe Gegenstand der wissenschaftlichen Tagesfragen." Dies führt auf Anselm. Hier erscheinen mir besonders beachtenswert die Hinweise auf die skeptischen Neigungen, welche das Motiv für Anselms Versuche rationeller Begründung des Glaubens abgeben, auf das zweifelhafte Resultat seiner Beweisführungen, welche, insoweit sie Eindruck machen, den Glauben weniger zum Wissen entfalten als durch das Wissen ersetzen, soweit aber vielmehr das von ihm selbst betonte Zurückbleiben der Argumente hinter der absoluten Wahrheit Eindruck macht, geeignet sind die Zweifel zu verstärken; endlich aber besonders auf den inneren Widerspruch zwischen dem Glaubensprincip und der rein rationellen Methode, welcher aus dem Umstande hervorgeht, dass sich in der Anschauung vom Glauben heterogene Vorstellungen zusammenschieben (vgl. die Anm. 297—301).

Im dritten, dem 12. Jahrhundert sich zuwendenden Buche wird zunächst (A) aus reichster Detailkenntnis heraus in knappster Skizze ein höchst lichtvolles Gemälde gegeben von den verschiedenen neuen Motiven der Steigerung der Aufklärung, wobei die erhebliche Einwirkung der Juden sehr anschaulich gemacht wird, um dann (B) Bruchstücke aus der Geschichte der Aufklärung in ihren eigentlichen Heimatländern (Frankreich und Italien) folgen zu lassen. Eine Schilderung des Nihilismus, der ausgehend von unbedingtem Vertrauen in die Allgewalt der Logik nicht nur in Skepsis, sondern selbst in Materialismus endet, anderseits umschlägt in Flucht unter die kirchliche Autorität oder in jene Verzweiflung am Wissen, welche sich dem Genuss der Welt in die Arme wirft, giebt den Rahmen und die Unterlage für die Hauptfigur in diesem ersten Bande: Abälard. „Der Bund der Verneinung aller Religion und der Cultur, anderseits des Glaubens und der Barbarei schien für immer geschlossen. Vermittler schien nur derjenige werden zu können, welcher fähig war, die bisherige Aufklärung statt

durch eine Restauration des Alten vielmehr durch Begründung einer neuen Epoche jener selbst zu überbieten: dies traute sich Abälard zu.“ Es ist wichtig, dass Abälard unter dieser Beleuchtung erscheint, nicht bloss aus dem Gesichtspunkte des Gegensatzes gegen die Kirchlichen. Der Abschnitt über Abälard (S. 183—259) scheint uns ganz besonders wertvoll durch Zusammenstellung und gründliche Abwägung aller der Gedanken, welche Abälard auf dem Punkte zeigen, die Theologie in allgemeine Religionsphilosophie, die positive und exclusive Offenbarungsreligion in allgemeine Vernunftreligion aufzulösen und an Stelle jeder Autorität die Autonomie der Vernunfterkenntnis zu setzen. Hierfür sind einmal die Erörterungen über das Verhältnis der religiös-sittlichen Cultur des classischen Altertums zu dem stolzen Anspruch der Kirche auf den ausschliesslichen Besitz göttlicher Wahrheit wertvoll, sodann die sehr eindringende Analyse des Gesprächs zwischen einem Christen, Juden und Philosophen (S. 198—220), das der Verfasser bezeichnet als eine Studie, aufgezeichnet in skeptischen Stunden, negativ in einem Grade wie keine andere Schrift Abälards, aber doch nicht ein Anomalie in der Reihe seiner sämmtlichen Werke. Ohne zu einem formulirten Resultate zu führen, löse die Schrift im Grunde auch da, wo die christliche Religion verteidigt wird, den Charakter der positiven Offenbarung auf, und lasse die Disputirenden so ziemlich eins werden in dem gemeinsamen Kern, der Religion des Sittengesetzes, der Humanität. Gegen Erdmann und andere hält R. entschieden daran fest, dass auch der Schrift „Sic et non“ eine skeptische oder oppositionelle Tendenz innewohne, dass sie einzureihen sei in jene Gedankenbewegung, welche gegen die Forderung der Unterwerfung unter Autoritäten angeht und, entsprechend jenem Verlangen des „jungen Frankreichs“ nach rationeller Begründung, auf Etablirung der vollkommenen Autonomie der Vernunft ausgeht. Indes R. unterlässt natürlich nicht, die Gegenströmung in Abälard selbst, seine zum Teil recht schroffe Wendung gegen die Negativen und die hier sich ergebenden Erwägungen zu zeichnen, welche die Beschränktheit der individuellen Vernunft und die Schranken der Vernunfterkenntnis in göttlichen Dingen überhaupt betonen, die besonderen Er-

fordernisse für religiöse Erkenntnis in der Erschlossenheit der Vernunft für das Uebersinnliche und der erforderlichen Willensrichtung aufstellen, und in der Untersuchung des Verhältnisses von Wissen und Glauben Punkte aufweisen, an denen sich dem Abälard, abweichend von seinem sonstigen principiellen Intellectualismus, das eigentümliche Wesen der Religion in ihrer Unmittelbarkeit erschliesse. Allein das Schwergewicht liege auf der anderen Seite; wenn ihm die Macht der Tatsachen des inneren Lebens solche Aeusserungen von der Herrlichkeit des unmittelbaren Glaubens ablocke, so offenbare die rationelle Verarbeitung der concreten Stoffe (der einzelnen Dogmen) um so deutlicher seine aufklärerische Tendenz (S. 240—45). Ob hiebei die Versöhnungslehre Abälards (zu welcher übrigens die Anmerkung S. 320 zu beachten ist) ganz unter den richtigen Gesichtspunkt gestellt sei, möchte Referent doch bezweifeln. Auf den zweiten Band werden wir weiter unten zurückkommen. —

Es ist hier der Ort, auf die betreffenden Partien des Stein'schen Buches über den Platonismus zurückzuweisen, die zwar auch hier mehr skizziren als ausführen und bei weitem nicht alles in Betracht Kommende umspannen [1]), aber es an treffenden Fingerzeigen im einzelnen nicht fehlen lassen.

Loewes Untersuchung über Realismus und Nominalismus erscheint darin verdienstlich, dass sie im 1. Abschnitte die Grundlage des Problems in der antiken Philosophie sorgfältig erörtert und alle Hauptrichtungen des nachmaligen Kampfes bereits vor dem Mittelalter als vorhanden nachweist; der zweite Abschnitt (S. 31 ff.) handelt von den philosophischen Quellen des Mittelalters und von dem Kampfe selbst. Wenn er einmal hiebei auch auf Scotus Erigenas Stellung zu der Frage einging, so hätte es gründlicher geschehen müssen, als dies S. 39 der Fall ist. Indem nun der Verfasser unter Realismus alle Ansichten subsumirt, welche für die Universalien irgendeinen objectiven und realen Wert in Anspruch nehmen, dagegen unter Nominalismus diejenigen, welche den allgemeinen Begriffen jede objective Geltung absprechen und in ihnen bloss subjective Vorstellungsgebilde oder gar nur Namen erblicken,

[1]) Vgl. Heinze in der Theol. Lit.-Zeit. 1877, S. 111—114.

die man zu dem Zweck sich schuf, um eine Vielheit von Dingen in einem abgekürzten Ausdruck aussprechen zu können, fallen natürlich alle Vermittlungsversuche wie die Abälards, der Conceptualismus, die Indifferenzlehre (S. 56) unter die Kategorie des Realismus, und der Nominalismus bleibt im Grunde, was die mittelalterliche Zeit betrifft, auf Roscellinus allein sitzen, um dann später im Terminismus Occams (doch nur gewissermassen) wieder aufzuleben. Am eingehendsten behandelt der Verfasser das erste mächtige Auftreten der Streitfrage im 12. Jahrhundert. Gegen Ende wird die Darstellung immer mehr zur flüchtigen Skizze. Im einzelnen hebe ich hervor, dass Löwe in der bekannten Stelle Abälards über Wilhelm von Champeaux (s. Ueberweg II, 135) für die Lesart „individualiter" gegen „indifferenter" eintritt.

2. Einzelne Beiträge zur Dogmengeschichte des Mittelalters bis Ende des 12. Jahrhunderts.

K. Werner, Alcuin und sein Jahrhundert. Ein Beitrag zur christlich-theologischen Literaturgeschichte. Paderborn 1876, Schöningh (XII, 413 S. in 8°).

Fr. J. Hoffmann, Der Gottes- u. Schöpfungsbegriff d. Joh. Scotus Erigena. (Inaugural-Dissertation.) Jena 1876, Deistung (68 S. in 8°).

H. Reuter, Bernh. v. Clairvaux (in dieser Zeitschr. Bd. I, S. 36—50).

Bernardi Silvestris De mundi universitate libri II sive megacosmus et microcosmus. Nach handschriftlicher Ueberlieferung zum ersten Male herausgegeben von Carl S. Barach und Joh. Wrobel. Innsbruck 1876, Wagner (XXI, 71 S. in 8°). — 1. Bd. der Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, her. v. Barach.

Die Compilation Werners über Alcuin, die überhaupt an recht erheblichen Mängeln leidet, durch welche die sonstige Brauchbarkeit derselben als literarhistorischen Hülfsmittels etwas beeinträchtigt wird, hat für die Dogmengeschichte nur sehr geringen Wert [1]. Mein Artikel „Alcuin" in der Encyklopädie konnte nur die allgemeine Stellung andeuten; dagegen darf ich auf meine Darstellung des Adoptianismus (ebd.) als hier einschlagend verweisen. Hoffmanns Dissertation über

[1] Vgl. meine Rec. in der Theol. Lit.-Z. 1877, S. 176—177. Gass in der Jenaer Lit.-Z. 1877, S. 33f. Die wertvolleren Arbeiten Werners zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie erörtern wir weiter unten in einem anderen Zusammenhange.

den Gottes- und Schöpfungsbegriff des J. Scotus Erigena, eine verständige Zusammenstellung, bekämpft S. 19 Christliebs Ansicht, als wolle Erigena Gott überhaupt das Selbstbewusstsein absprechen, S. 23 die andere, dass Erigena gar keine wirkliche Trinitätslehre habe; beides insofern mit Recht, als es entschieden in der Tendenz des Erigena liegt beides festzuhalten und man kein Recht hat, lediglich eine verhüllende Accommodation darin zu sehen; ersteres aber namentlich auch darum, weil der Sinn der negativen begrifflich entleerenden Theologie, welche auch auf das Wissen Gottes von sich selbst angewandt wird, doch der ist, dass das absolut entschränkte, nicht irgend etwas seiende, Sein doch als das absolut Volle, Ueberseiende gelten soll [1]). — Verdienstlich ist Nitzschs Artikel über Abälard (in der Realencyklop.), welcher sich durch Gedrängtheit der Charakteristik, sowie durch die bei aller Kürze sehr reichhaltige Orientirung über Leben und Werke auszeichnet [2]). Dem unbeugsamen Gegner Abälards, dem grossen Abt von Clairvaux, hat Reuter (s. o.) eine anziehende Skizze gewidmet, welche die innern Contraste hervortreten lässt: der Asket und innerliche Mystiker und der tatkräftige Kirchenpolitiker, sein Ideal apostolischen Lebens und apostolischer Gestalt der Kirche und sein entschiedenes Eintreten für die Herrschaft der Hierarchie, seine Idealisirung der geistlichen Pilgerschaft und seine Entzündung der Kreuzzugsbegeisterung, endlich nicht Verkennung der Rechte der Vernunft, aber doch schärfster Gegensatz gegen die Tendenz einer autonomen, die Positivität der göttlichen Offenbarung in Frage stellenden Wissenschaft [3]). Der andere Bernhard — der von Chartres — ist uns jetzt durch Barachs Publication der interessanten Schrift „De mundi universitate"

---

[1]) Köhlers Abhandlung „Rabans Streit mit Gottschalk" (Zeitschr. f. wiss. Theol. XXI, S. 70—87) ist für die dogmengeschichtliche Beurteilung ohne Ertrag; auch Pougets (Doctrine de la satisfaction vicaire d'après le Cur Deus homo de S. Anselme; Inaugur. diss., Genève 1875, 32 S. in 8°) Beurteilung der kurz dargestellten Anselm'schen Satisfactionslehre nach modern liberalen Gesichtspunkten gewährt keine Förderung des Verständnisses.

[2]) Vgl. auch Lévêque, Abélard (im Journ. d. Savants 1877 Août, Sept.).

[3]) Eine englische Monographie über Bernhard habe ich noch nicht einsehen können: J. C. Morrison, Life and times of St. Bernard, Abbot of Clairvaux. A. D. 1091—1153. London 1877, Macmill. (450 S. in gr. 8°).

oder Megacosmus und Microcosmus (in anderen Handschriften auch als Cosmographia und Mundi descriptio bezeichnet) näher gerückt, indem wir bis dahin nur durch auszügliche Mitteilungen Kenntnis von ihr hatten. Der Herausgeber, welcher übrigens eine ausführliche Untersuchung über Bernhards Standpunkt, sein Verhältnis zum Altertum und Christentum im Zusammenhang mit seiner Stellung zu anderen Platonikern des 12. Jahrhunderts an anderm Orte zu geben verheisst (p. XVIII), betont in der einleitenden Orientirung über den von Joh. Saresberiensis gerühmten Leiter der durch ihre Pflege des Studiums des Altertums sich auszeichnenden Schule von Chartres, dass Bernhard sich von allen den Männern, auf welche er einen Einfluss gehabt (Wilhelm von Conches, Walter von Mort., Gilbert, Wilhelm von Auvergne) dadurch unterscheide, dass er sich völlig frei von theologischen und religionsphilosophischen Voraussetzungen gehalten habe, während jene das Studium der klassischen Autoren und das Interesse für Kosmologie und Physiologie mit der logisch-theologischen Bildung verbanden. Er nennt ihn nicht übel „eine jener merkwürdigen vereinzelten Erscheinungen der Frührenaissance des 12. Jahrhunderts“. Auch Reuter (II, 4 ff.) charakterisirt ihn von eben dieser Seite als einen Mann, welcher, Verquickung und Vermischung der antiken und kirchlichen Elemente verschmähend, lediglich in seiner für platonisch gehaltenen Weltanschauung seine Befriedigung sucht, ohne Kirchliches anzutasten, aber dasselbe ignorirend [1]; während (ebd. II, 6 ff.) Wilhelm von Conches schon nicht die gleiche Zurückhaltung übt, und bei Gilbert die mit Virtuosität auf die Theologie angewandte Dialektik dem Glauben dienen soll, aber trotz aller Verwahrung der eigentümlichen Rechte des Glaubens als eine Verletzung desselben empfunden wird [2].

---

[1]) Vgl. Schaarschmidts Anzeige in der Jenaer Lit.-Z. 1876, S. 698 f. Erdmann in Ulricis Zeitschr., 70. Bd., S. 237 ff.

[2]) J. Hettwer, De fidei et scientiae discrimine et consortio juxta mentem Hugonis a St. Victore, Commentationis particula prior (Breslau 1875, Aderholz; VIII, 39 S. in 8°) kenne ich nicht.

(Schluss folgt.)

ANALEKTEN.

1.

Zu Makarius von Magnesia.

Von

Th. Zahn.

I. Indem ich den neuen Kirchenschriftsteller Makarius Magnes, über welchen wir erst seit kurzem durch die erste Ausgabe seines Hauptwerkes [1]) nähere Kunde erhalten haben, Makarius von Magnesia nenne, trete ich entschieden für die von W. Möller [2]) vermutungsweise ausgesprochene Ansicht ein, dass er der Bischof Makarius von Magnesia sei, welcher auf der Synodus ad Quercum a. 403 als Ankläger des Heraklides, des von Chrysostomus eingesetzten Bischofs von Ephesus, auftrat [3]). Dasselbe hatte schon M. Lequien [4]) mit grösserer Bestimmtheit ausgesprochen. Eigenname, Heimat oder Wohnsitz, bischöfliche Würde und Zeit treffen so schön zusammen, dass jeder Zweifel müssig erscheint. Zwar aus dem Werk selbst ist nicht zu entnehmen, dass der Verfasser

1) *Μακαρίου Μάγνητος ἀποκριτικὸς ἢ μονογενής.* Ed. C. Blondel. Paris 1876. Unter der Vorrede nennt sich statt des inzwischen verstorbenen Blondel sein Freund P. Foucart.

2) Theol. Literaturzeitung 1877, S. 523.

3) Photius cod. 59: *Ὁ δὲ κατήγορος Ἡρακλείδου τῆς Μαγνήτων πόλεως ἐπίσκοπος ἦν, ὀνόματι Μακάριος.* Ob Magnesia am Mäander oder am Sipylus gemeint sei, steht dahin, da beide nahe genug bei Ephesus liegen, und ist für uns gleichgültig.

4) Oriens Christianus I, 698 sq. Das dortige Verzeichnis, wiederholt bei Gams, Series episc. p. 444, wäre zu vervollständigen durch Leontius um 449; s. Hoffmann, Verhandlungen der Kirchenvers. zu Ephesus etc. p. 4, 25.

ein Bischof ist. Aber er muss es gewesen oder nach Abfassung dieses Werkes geworden sein, da der Patriarch Nicephorus († 828) ihn auf dem Titelblatt einer damals sehr alten Handschrift seines Werkes als *ἱεράρχης* benannt und ausserdem ebendort in priesterlichem Ornat abgebildet fand [1]. Es ist ferner mindestens unnötig mit Duchesne [2] bei dem Zweifel des Nicephorus (Spic. Sol. I, 308) stehen zu bleiben, ob *Μάγνης* ein zweiter Eigenname oder Ortsbezeichnung sei. Vor allem ist es ja keineswegs gegen den kirchlichen Sprachgebrauch, neben den Namen eines Schriftstellers den Namen sei es seiner Heimat, sei es des Orts seiner hervorragenden Wirksamkeit zu setzen [3]. Allerdings heisst es in der jungen Handschrift seines *Ἀποκριτικός* an den beiden Stellen, wo der Titel erhalten ist, (p. 49. 155) *Μακαρίου Μάγνητος* ohne Artikel vor dem letzteren Wort. Aber man liest auch *Παῦλος Σαμωσατεύς* neben *Μαρκίων ὁ Ποντικός* und *Μάρκελλος ὁ Γαλάτης* [4]. Wurde er dann gelegentlich *ὁ Μάγνης* genannt, wie etwa der Häretiker Paulus kurzweg *ὁ Σαμωσατεύς* heisst (Eus. H. e. VII, 28, 2), so erklärt sich's, wie er in späten Sammelwerken *ὁ μακάριος Μάγνης* heissen kann [5], so dass der unzweifelhafte Eigenname *Μακάριος* [6] zum Attribut und das Epitheton zum Eigennamen gemacht ist. — Dass unser Makarius ein Kleinasiat ist und nicht etwa, wie Duchesne (p. 11) nach Tillemont annimmt, in die Gegend von Edessa gehört, erkennt man leicht aus beiläufigen Bemerkungen. Will Makarius ein Beispiel dafür anführen, dass Einer nach dem Land, worin er wohnt, sich nennen könne, wenn er auch in einem anderen geboren sei, so wählt er dazu Einen, der Galatien zur Heimat, Asien zum Wohnsitz hat (III, 38 p. 134, 27). Er giebt das Gebiet der Wirksamkeit des Montanus mit einer Genauigkeit an, welche bei einem Fremdländer lächerlich wäre. Montanus, der die Welt beinahe mit seinem Gift getränkt hätte, trat in Phrygien auf und verheerte ganz Mysien bis zum asianischen Gebiet (IV, 15 p. 184, 10). Die kleinasiatischen Provinzen, in welchen die Egkratiten, Apotaktiten und Eremiten hausen, zählt er genau und in grösserer Zahl als Epiphanius (Haer. 61, 2; 46, 1) auf: Pisidien, Isaurien, Cilicien,

---

1) Pitra, Spicil. Solesm. I, 307.

2) De Macario Magnete et scriptis eius. Paris 1877. p. 10.

3) Eus. H. e. IV, 26, 4: *Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεύς*.

4) Cat. in epist. Pauli ed. Cramer p. 247, 31; cf. 247, 20; 248, 4.

5) Cod. Vatic. 840 und 2022 bei Duchesne p. 7. 41.

6) Die Bilderfeinde, deren Berufung auf Makarius den Nicephorus auf den vergessenen Schriftsteller aufmerksam machte, hatten citirt: *τοῦ ἁγίου Μακαρίου ἐκ τῆς τετάρτης βίβλου τῶν ἀποκριτικῶν* (Spicil. Sol. I, 305).

Lykaonien und ganz Galatien (III, 43 p. 151, 21). Dass er sich für den Aufschwung des asketischen Lebens namentlich auf „die Städte des Ostens und kurz gesagt die Eparchien Syriens“ beruft und in diesem Zusammenhang auch Antiochien anführt (II, 7 p. 7), beweist allerdings, dass er schwerlich in Aegypten oder in dessen Nähe zu suchen ist, wohin auch die Schilderung der Jahreszeiten, besonders des Winters mit seinen unaufhörlichen Frösten und seinen alles verhüllenden Schneestürmen (IV, 11 p. 170—172) nicht passt; es beweist aber anderseits auch, dass er nicht selbst in Syrien, sondern westlich davon wohnt. Das Einzige, was Duchesne unter Anwendung eines amplificirenden Plurals mit einigem Schein für einen weiter östlich gelegenen Wohnsitz anführt, ist das einmal vorkommende „100 Parasaggen“ zur Bezeichnung eines weiten Weges [1]). Das findet sich aber nicht etwa in einer geographischen Angabe, sondern in einer Parabel, bedeutet also nicht mehr, als wenn bei Athenäus (III, 54 p. 98 C) *πολλαῖς παρασάγγαις ὑπερδραμεῖν τὸν Σικελιώτην Διονύσιον* heisst: „den Tyrannen von Syrakus (in einer schlechten Sitte) weit hinter sich zurücklassen“. Ausserdem weiss Duchesne wahrscheinlich ebenso wenig wie unsereiner, wie lange nach Alexander dem Grossen das Volk in den Gebieten des weiland persischen Reiches noch von Parasaggen sprach. Unser Volk wird vielleicht noch nach vielen Jahrhunderten von Siebenmeilenstiefeln und von ellenlangen Abhandlungen reden, obwohl Elle und Meile durch Meter und Kilometer verdrängt sind.

Was die Zeit anlangt, so hat Duchesne ebenso wie Blondel oder Foucart durch zwei chronologische Angaben des Heiden, welchen Makarius bestreitet, von der Erkenntnis des Nächstliegenden sich abbringen und zu der Meinung verleiten lassen, Makarius müsse nach 300 oder 330, aber nicht lange nach 350 geschrieben haben. Aber wenn der Heide bemerkt, dass seit Christi Weissagungsreden „300 Jahre oder auch mehr“ verstrichen seien (IV, 5 p. 163, 4), und ähnlich nach Blondel's zuverlässiger Emendation (IV, 2 p. 160, 6) seit Abfassung des 1. Thessalonicherbriefes 300 Jahre rechnet, so ergiebt sich daraus allenfalls, dass dieser christenfeindliche Schriftsteller gewiss nicht, wie Duchesne annimmt, jener Hierokles um 304 war, welcher etwa hätte sagen können, es seien seit a. 30 und 50 p. Chr. beinah 300 Jahre verflossen, sondern wahrscheinlicher ein Schriftsteller um 350. Aber für Makarius ergiebt sich daraus

---

1) Die Stelle, welche Duchesne p. 11 ebenso wie viele andere, womit er etwas beweisen will, nicht anführt, ist III, 40 p. 138, 21 sq. — Uebrigens wechseln auch bei Lucian, Ikaromen. 1 ohne weiteres Stadien und Parasaggen.

kein terminus ante quem [1]); denn wenn die viertägige Disputation, welche er in seinen 4 Büchern darstellt [2]), eine offenbare Fiction ist, und die heidnischen Angriffe sichtlich einer dem Makarius vorliegenden Schrift wörtlich entnommen sind [3]), so ist auch die Annahme unnatürlich, dass er, wenn er um 400 schrieb, eine so runde Zahl wie „300 und mehr“ in 350 würde verwandelt haben. An das Ende des 4. Jahrhunderts, also in die Zeit des anderweitig bekannten Makarius von Magnesia werden wir aber auch durch positive Merkmale gewiesen. Wenn Makarius (III, 42 p. 145, 4) von der Zeit des Paulus bemerkt, dass damals die Marktverkäufer meistens Heiden waren, so muss sich das Verhältnis zu seiner Zeit wenigstens umgekehrt haben. Das Mönchtum ist sichtlich schon stark in Aufnahme gekommen (II, 7 p. 7). Die arianischen Streitigkeiten müssen hinter Makarius liegen; denn es wird nicht nur überall im Ton des Selbstverständlichen und im Sinne strengster nicänischer Orthodoxie von der Gottheit Christi, von seinem überzeitlichen Ursprung aus dem Vater (III, 14 p. 91, 30) geredet, und Christus unter den Begriff des einen, allein guten Gottes befasst (II, 9 p. 12 sq.), sondern es zeigt sich auch schon die völlige Klärung der Begriffe *οὐσία* und *ὑπόστασις* (IV, 25 p. 209, 31; cf. III, 11 p. 76, 12—22), welche bei Athanasius noch nicht erreicht ist. Auf die allem Anschein nach gegen die antiochenische Schule gerichtete Polemik (III, 14. p. 92) hat schon Möller (S. 520 f.) genügend aufmerksam gemacht, wozu dann auch die bewusste und theologisch motivirte Pflege der allegorischen Interpretation passt [4]). Alles trifft zusammen,

---

1) Schon Nicephorus beachtete die Stellen (Spic. Sol. I, 307), entnahm ihnen aber für Makarius nur den terminus a quo „über 300 Jahre nach der apostolischen und göttlichen (d. h. Christi) Predigt“.

2) p. 45, 1; 51, 1; 152, 5; 157, 3; cf. p. 94. 125. 132.

3) Vgl. Duchesne p. 21, cf. 15 sq. Möller a. a. O. S. 524. Das zeigt sich auch darin, dass der Heide biblische Stellen wiederholt in anderem Texte anführt als Makarius selbst. Der Heide liest 1 Kor. 6, 11 unter anderem mit Sin. *ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε* und nachher *κυρίου* ohne *ἡμῶν* (IV, 19 p. 198, 10); Makarius selbst hat (IV, 25 p. 206, 12; 208, 22; 210, 1) drei Mal mit Vatic. u. a. jenes *ἡμῶν* und zwei Mal wenigstens vor zwei Verben ein apostrophirtes *ἀλλ'*. — In Marc. 5, 9 antworten die Dämonen nach dem Heiden (III, 4 p. 55, 7) *ὅτι πολλοί*, nach Makarius selbst (III, 11, p. 77, 28) *λεγεών*. Von einigen Lesarten des Heiden ist zu bedauern, dass Makarius sie weder wiederholt noch verwirft. So hat jener Marc. 15, 34 (II, 12 p. 21, 3) *εἰς τί ὠνείδισάς με* mit dem Cantabrig.; in Marc. 14, 38 hat er (III, 2 p. 53, 5) die aus der Italavariante und der griechischen Tradition gemischte Lesart: *ἵνα μὴ παρέλθῃ ἡμᾶς* (Blondel emendirt *ὑμᾶς*) *ὁ πειρασμός*. Den unechten Marcusschluss (III, 16 p. 96) acceptirt auch Makarius stillschweigend (III, 24 p. 108).

4) Z. B. IV, 16 p. 189, 25 sqq. Ein Beispiel für seine Dogmatik

um uns denjenigen Makarius erkennen zu lassen, welcher im Jahre 403 als Ankläger eines Freundes des Chrysostomus auftrat. Ob derselbe nun seine λόγοι ἀποκριτικοί um 390 oder um 410 verfasst hat, mögen Gelehrtere entscheiden. Es würde etwa darauf ankommen herauszufinden, was für ein grosser politischer Prozess das ist, worauf Makarius IV, 25 p. 208 ausführlich anspielt, und wann eine erneute Verwüstung des alten Babylon durch die Perser stattfand, welche er IV, 11 p. 170 als ein Ereignis seiner Zeit erwähnt. Die Worte scheinen keine andere Deutung zuzulassen; und doch bezeugten schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts Reisende die völlige Verödung des Orts [1]).

II. Makarius nennt (III, 24 p. 109) als christliche Wundertäter in chronologischer Ordnung Polykarp, Irenäus, Fabian von Rom (Eus. H. e. VI, 29) und Cyprian von Karthago. Nur von Polykarp erzählt er etwas und zwar so, dass seine Abhängigkeit von jener Vita Polycarpi in die Augen springt, welche ein gewisser „Pionius“ dem alten Martyrium Polycarpi, dem Schreiben der Gemeinde von Smyrna, angehängt hat [2]). Das Verhältnis wird dadurch nur wenig verdunkelt, dass Makarius in seiner

---

und Exegese zugleich ist die Deutung des Schuhriemens, den der Täufer nicht lösen kann (Marc. 1, 7) auf die unlösbare Verbindung des menschlichen Leibes und der Gottheit Christi (IV, 16 p. 190).

1) Euseb. in Jes. 13, 19 (Montfaucon, Collectio Nova Patr. II, 411 C).

2) Acta SS. Boll. Jan. tom. II, 695—702. Cf. Patr. apost. ed. Gebhardt, Harnack, Zahn II, 166—168. Proll. p. L. LII. Genauere Kunde verdanke ich meinem verehrten Mitarbeiter v. Gebhardt, welcher kürzlich die Pariser Handschr. (Bibl. Nat. cod. Graec. 1452) wiederaufgesucht hat, aus welcher die Bollandisten, wahrscheinlich vermittelst einer durch Rosweyde daraus genommenen Abschrift (l. l. 692 n. 10), ihre lateinische Uebersetzung der Vita Polycarpi auctore Pionio angefertigt haben. Dieselbe Hs. hatte schon P. Halloix bei Ausarbeitung seiner Geschichte Polykarps benutzt, aber nach dem Zeugnis der Bollandisten und nach seiner eigenen Versicherung (I, 542) ausserdem noch eine zweite. Auf diese letztere, nicht, wie ich Proll. LII annahm, auf die erstere oder gar auf beide Hss. zugleich, bezog sich die Bemerkung der Bollandisten (p. 692 n. 11): „In Graeco codice priore loco caedis Polycarpi narratio, tum vita reliqua erat descripta.“ In der Pariser Hs., welche die Bollandisten codex noster nennen (p. 692 n. 10, p. 702 adnot. d), geht die Vita dem Martyrium vielmehr voran. Dem widersprechen aber auch die Bollandisten keineswegs; denn nicht wo sie von der ihnen (abschriftlich?) vorliegenden Hs. handeln, sondern im folgenden Absatz 11 nach dem Satz: „Auctorem huius vitae passim idem Halloix Pionium appellat“, steht jene Bemerkung über die Reihenfolge. Sie bezieht sich also, wie auch das erat statt est descripta zeigt, auf die ihnen nicht vorliegende, auch bis jetzt noch nicht wiedergefundene zweite Hs. des Halloix. Da Halloix selbst in seinem Werk dies nicht berichtet, so schöpfen seine jüngeren Ordensbrüder hier aus anderweitiger Kunde. Diese Kunde muss aber auch

Darstellung durch die allegorische Interpretation von Marc. 16, 18 gebunden ist. Die wundertätigen Handauflegungen der Gläubigen sind ihre „praktischen Wirkungen“ überhaupt, sofern sie ins Gebiet des Wunders fallen, und die Krankheiten, welche sie heilen, sind unter anderem die ungünstigen Witterungsverhältnisse. So hat sich diese Verheissung einst an Polykarp während seiner bischöflichen Amtsführung in Smyrna erfüllt, als er bei Gelegenheit einer grossen Dürre der kranken [1]) Jahreszeit durchs Gebet gleichsam seine Hände auflegte und allem zum Wohlbefinden verhalf. Als dann hinwiederum der Erdboden durch endlosen Regen geplagt wurde, und die Bewohner jammerten, hat Polykarp wieder seine Hände in die Luft gestreckt und die Plage aufgehoben, das finstere (Wetter) heilend. — Die Vita, welche dies Gebetswunder gleichfalls in die Zeit von Polykarps smyrnäischem Episcopat verlegt, hat leider zu Anfang dieser Erzählung eine Lücke sowohl nach der Pariser Handschr. [2]) als nach der Uebersetzung der Bollandisten (p. 701, § 29); und was Halloix (I, 494) zur Ergänzung sowohl der vorher abgebrochenen Erzählung von einer Feuersbrunst in Smyrna als des Anfangs der folgenden Erzählung bietet, ist vielleicht seine Erfindung. Aber wesentlich anderes kann nicht ausgefallen sein. Eine durch Mangel an Regen bewirkte Hungersnot veranlasst die städtische Obrigkeit, den Polykarp zu einer Volksversammlung einzuladen, wo er gebeten wird, von seinem Gott Regen zu fordern. Mit grosser Schüchternheit erklärt sich Polykarp dazu ausser Stand, verspricht aber, mit seinen Presbytern darum beten zu wollen. Es folgt eine würdige Ansprache Polykarps an die inzwischen

---

für zuverlässig gelten, denn dem Halloix ist weder der Scharfblick noch die Bescheidenheit zuzutrauen, welche dazu gehört hätte, ohne solchen Anhalt in einer Hs. die richtige Ordnung der beiden Stücke zu erkennen, und darauf hin auch die Vita ohne weiteres dem „Pionius“ zuzuschreiben, welcher sich am Schlusse des Martyriums d. h. im Anhang des Briefes der Gemeinde von Smyrna in erster Person redend einführt. Dass damit das Richtige getroffen ist, kann keiner Frage unterliegen; denn wie „Pionius“ mit dem *καθὼς δηλώσω ἐν τῷ καθεξῆς* (Patr. ap. II, 166, 14) auf eine längere Fortsetzung verweist, so sagt der Verfasser der Vita mit den Anfangsworten *ἐπανελθὼν ἀνωτέρω καὶ ἀρξάμενος κτλ.*, dass der nun folgenden Darstellung der Jugendgeschichte Polykarps eine Darstellung späterer Ereignisse aus Polykarps Leben vorangegangen ist.

1) Die vorher gebrauchten allegorischen Ausdrücke (*ἀρρωστεῖ καιρὸς.. νοσεῖ.. ἀρρωστοῦντες οἱ χρόνοι, κακουμένου ἀέρος*) gebieten p. 109, 24 zu lesen *κακουμένῳ καιρῷ* statt des überlieferten *κεκωμένῳ κ.*, woraus Blondel *κεκαυμένῳ* macht.

2) Die Handschr. bricht fol. 190 b mit den Worten *ἐπιστάντος δὲ αὐτοῦ* einen angefangenen Satz ab, und beginnt fol. 191 a mit ...... *τὰ εἰθισμένα ἐπὶ πλείους.... ἡμέρας μηδὲν ἀνύοντες ἐπαύσαντο τότε κτλ.* Die durch Punkte bezeichneten ganz verwischten Buchstaben waren es, wie die Uebersetzung der Bollandisten zeigt, schon damals.

in der Kirche versammelte Gemeinde und ein kurzes Gebet, bei dessen Schluss Regen fällt. Hiermit bricht die Vita ab; aber die abschliessende Doxologie verdeckt die Abgerissenheit des Berichts nur für den, der die früheren Hinweisungen auf solches, was folgen sollte, jetzt aber nicht mehr vorhanden ist, übersähe [1]). Dass aber zunächst die Kehrseite des Regenwunders gefolgt ist, beweisen die auch sonst von unserer Vita abhängigen Menäa [2]). Makarius hat das Werk des „Pionius" gelesen. Das wird noch deutlicher, wenn er fortfährt: *καὶ δὴ πρὸ τῆς ἐπισκοπῆς. . . χεῖρας βίον οἰκονομῶν, ὅπου δ'ἂν πιστεύων τὰς χεῖρας ἐπέβαλε, καλῶς ἔσχεν ἅπαντα.* Blondel giebt vor dem ersten *χεῖρας* ein [*διὰ*], was laut Vorrede eine Emendation des Herausgebers bedeuten würde. Da unter dem Text aber nicht bemerkt ist, was die Handschr. bietet, so ist anzunehmen, dass vielmehr (*διὰ*) gedruckt werden und damit gesagt sein sollte, dies sei ein Einschiebsel des Herausgebers. Dass dem wirklich so ist, und dass das mit wie ohne Präposition sinnlose *χεῖρας* ein leichter Schreibfehler für *χήρας* ist, zeigt die Vergleichung der Vita (Acta SS. p. 696 § 3—5). Schon in seiner Jugend, lange vor seiner Erhebung zum Episcopat, wie auch Makarius genau angiebt, war Polykarp Sclave und zuletzt Haushofmeister [3]) einer reichen Frau, Kallisto. Sie ist nicht gradezu als Witwe bezeichnet, wird es aber wohl gewesen sein, da sie ihrem grossen Hauswesen ganz selbständig vorsteht. Als Polykarp einst in Abwesenheit seiner mütterlichen Herrin deren Vorräte in verschwenderischer Weise an Witwen, Waisen und andere Dürftige verteilt hatte und in Folge einer Anklage der ihm untergebenen Sclaven von Kallisto zur Rechenschaft gezogen wurde, füllten sich, als er seiner Herrin voran in den Vorratsraum trat, auf sein Gebet plötzlich alle Gefässe wieder mit dem früheren Inhalt. Ich weiss nichts hinzuzufügen als: *καλῶς ἔχει ἅπαντα.*

Ich darf demnach meine frühere Aufstellung [4]) dahin präcisiren: Vor dem Ausgang des 4. Jahrhunderts hat „Pionius" seine Vita Polycarpi und die dazu überleitenden Anhänge des Schreibens der Smyrnäer über Polykarps Tod geschrieben. Viel-

---

1) Vgl. meine Anmerk. zu Patr. ap. II, 166, 3; 167, 16; 170, 3 u. 12.

2) Bei Halloix I, 569: *καὶ δι' ἱκεσίας ὑετὸν αὐχμώσῃ τῇ γῇ κατήγαγε καὶ πάλιν τούτου τὴν ἀμετρίαν ἀνέστειλεν.*

3) Zu den Worten des Makarius *χήρας βίον οἰκονομῶν* geben die Worte der Vita die nötige Aufklärung: *ἦν δὲ αὐτῇ τῇ μὲν στοργῇ υἱός, τῇ δὲ ὑπεροχῇ τῶν οἰκετῶν· ὅσῳπερ δὴ προέκοπτεν τῇ ἡλικίᾳ καὶ διοικητὴς τῶν ὑπαρχόντων ἐγένετο, καὶ δὴ καὶ τὰς κλεῖς τῶν ἀποθηκῶν ἐδεδώκει ἐν χειρὶ αὐτοῦ.*

4) Patr. ap. II, 169. Proll. L: nach dem nicänischen Concil, im 4. oder 5. Jahrhundert.

leicht war in diesem Werke, welches schon in den überleitenden Sätzen des Irenäus gedenkt [1]) und im weiteren Verlauf auf das Verhältnis des Irenäus zu Polykarp gekommen sein muss, auch von wunderbaren Erlebnissen des Irenäus etwas zu lesen, und Makarius wusste aus dieser Quelle, was er davon zu wissen versichert. Ein entfernt dahin gehöriges Factum hat, wenn ich nicht sehr irre, der Schreiber des cod. Mosquensis des Martyrium Polycarpi aus dem ihm vollständig vorliegenden Werk des „Pionius“ excerpirt [2]).

III. Auf die noch unbeantwortete Frage, wer der **IV, 15** p. **184, 15** cf. 21 erwähnte Häretiker Droserius sei, ist zu antworten: der Vertreter der valentinianischen Lehre im Dialogus de recta fide IV, 1, welcher dort redend eingeführt wird [3]), nachdem vorher (lib. I. II) Marcioniten, dann ein Bardesianer (lib. III) aufgetreten waren. In der gleichen Reihenfolge zählt Makarius auf: (Cerinth, Simon,) Marcion, Bardesanes, Droserius, und ähnlich gleich nachher: (Manichäer, Montanisten,) Marcioniten, Droserianer. Darnach muss Droserius eine geschichtliche Person sein, und ein wahrscheinlich in Kleinasien zu suchender Zweig der valentinianischen Schule muss sich noch am Ende des 4. Jahrhunderts nach diesem Droserius genannt haben. Von Cerinthianern und Simonianern schweigt Makarius, weil es deren wenigstens in seinem Gesichtskreis nicht mehr gab.

Verwickelter ist die Frage, wer der Cilicier Dositheus sei, welcher an der besprochenen Stelle hinter Droserius als letzter in der Reihe folgt; ebenso dann die Dositheaner hinter den Droserianern. Er wird ausführlicher schon III 43 p. **151, 26—152, 5** als Koryphäe der Egkratiten, Apotaktiten und Eremiten und als Verfasser eines aus 8 Büchern bestehenden Werkes, worin deren Dogma verteidigt sei, erwähnt. Da Makarius präsentisch von ihm redet, so kann man allerdings auf den Gedanken kommen [4]), der dem Anfang des 5. Jahrhunderts angehörige Dositheus, Bischof zuerst von Seleucia — ich denke von Seleucia am Kalykadnus in Cilicia Tracheia —, sodann von Tarsus (Socrates H. e. VII, 36), möge auf übertriebene asketische Lehren geraten und vielleicht wider seinen Willen von jenen Secten als Bundesgenosse in Anspruch genommen worden sein. Doch wäre bedenklich, dass dieser Dositheus von Seleucia oder Tarsus

---

1) Martyr. Pol. c. XXII, 2. Zum Folgenden vgl. die Anmerk. ebendort p. 167 b. 168 a.

2) Patr. ap. II, 168, 10.

3) Origenis op. ed. Delarue I, 840 A sagt Droserius: *Δόγματος μὲν προΐσταμαι τοῦ Οὐαλεντίνου σφόδρα ὀρθοτάτου κτλ.*

4) Möller a. a. O. S. 526.

noch später von orthodoxer Seite als Polemiker gegen Sabellianismus und Hermogenianismus gerühmt wird (Praedestin. 41). Ohnehin erklärt sich das Präsens bei Makarius völlig daraus, dass er das genannte Werk des Dositheus in Händen hat. Er citirt daraus wörtlich: „Durch (geschlechtliche) Gemeinschaft hat die Welt ihren Anfang genommen; durch Enthaltsamkeit will sie ein Ende nehmen.“ Dositheus verwirft die Ehe unbedingt, ausserdem auch den Genuss von Fleisch und Wein. „Und damit legt er wahrlich schonungslos ein grausames Brenneisen denen an, welche ihm folgen“ [1]). Dositheus kann also trotz solcher präsentischen Aussagen jedem früheren Jahrhundert angehören; und es kann nicht zufällig sein, dass Epiphanius (haer. 13) in seinem kurzen und verworrenen Bericht über den Samaritaner Dositheus diesem und seiner Partei gleichfalls die Enthaltung von animalischer Nahrung, überhaupt strenges Fasten, auch teilweise Enthaltung von der Ehe nachsagt, lauter Dinge, welche in den älteren Nachrichten über den Samaritaner Dositheus und auch in der dem Epiphanius mit Philastrius gemeinsamen Quelle keinen Anhalt finden [2]). Daraus ergiebt sich, dass Epiphanius eine dunkle Kunde von dem egkratitischen Schriftsteller Dositheus aus Cilicien mit den ihm zugekommenen Nachrichten über den Samaritaner Dositheus in seiner bekannten Weise verschmolzen hat; und dass der Dositheus, mit welchem uns Makarius aus genauer Kunde bekannt macht, geraume Zeit vor Epiphanius geschrieben hat.

IV. Wenn es bei einem kleinasiatischen Schriftsteller als ein Zeichen der nachconstantinischen Zeit gelten muss, dass bei den ziemlich häufigen eschatologischen Erörterungen die johanneische Apokalypse nie angeführt oder auch nur berührt wird, so überrascht es um so mehr, dass wir durch Makarius zwei neue Fragmente der Apokalypse des Petrus erhalten. Der Heide citirt sie zwar nur nebenher als ein Buch, welches genau genommen nicht zu den Schriften gehört, denen seine Angriffe gelten [3]). Aber er setzt doch voraus, dass die Christen den Inhalt dieses Buches als ein Zeugnis des Petrus und als christliche

---

1) p. 151, 32 wird die Lesart zweiter Hand *ποθομένοις* den Vorzug verdienen und in *πειθομένοις* zu ändern sein. Blondel macht aus der Lesart erster Hand *προμένοις* ein *τερπομένοις*.

2) Clem. recogn. I, 54; II, 8—11. Orig. de princ. IV, 17 (Delarue I, 179); contra Cels. I, 57 (vol. I, 372); VI, 11 (vol. I, 638); Matth. comm. ser. 32 (vol. III, 851); hom. 25 in Luc. (vol. III, 962); in Joh. tom. 13, 27 (vol. IV, 237). Pseudotert. de haer. 1. Philastr. 4. Cf. Hegesipp bei Eus. IV, 22, 5; Eus. in Luc. (Mai, vet. scr. nov. coll. I, 1, 155 ed. 1 von 1825). Opus imperf. in Matth. hom. 48 (Chrysost. op. ed. Paris 1835, VI, 941). Const. ap. VI, 8.

3) Das erste Citat leitet er so ein (IV, 6 p. 164, 1): *περιουσίας*

Lehre gelten lassen werden. Makarius, welcher schon durch die abweichende Anführung des ersten Fragments beweist, dass er dasselbe nicht bloss aus dem gegnerischen Werk, sondern aus eigener Lectüre der Apokalypse kennt, bestreitet diese Voraussetzung nicht gradezu. Er nennt es ein zierlich gesagtes Wort [1]), verteidigt den darin ausgesprochenen Gedanken und urteilt, auch wenn man die Apokalypse des Petrus fahren lasse, werde man durch das prophetische Wort (Jes. 34, 4), welches mit dem zweiten petrinischen Citat fast wörtlich übereinstimmt, und durch den evangelischen Ausspruch (Matth. 24, 35), welchen der Gegner neben dasselbe gestellt hatte (IV, 7), selbst wider Willen zur Apokalypse des Petrus hingetrieben. Eine sehr freundliche Stellung des Makarius zu dem apokryphen Buch ist unverkennbar. Duchesne hätte es übrigens nicht zweifelhaft machen sollen (p. 36), dass auch das zweite Stück der petrinischen Apokalypse angehört. Denn, nachdem der Heide den, der das erste Wort zu sagen gewagt hat, genügend der Unvernunft und Phrasenhaftigkeit bezichtigt hat, fährt er fort: „Aber auch dies wiederum sagt er, was sogar voller Gottlosigkeit ist, nämlich das Wort, das da sagt: Und es wird zerschmelzen alle Macht des Himmels“ u. s. w. Allerdings unterscheidet sich dies Fragment nur durch wenige Varianten von dem Text von Jes. 34, 4, wie ihn Makarius nachher beinah vollständig citirt [2]). Aber Makarius könnte diese jesajanische Stelle nicht zur Bestätigung des Inhaltes der petrinischen Apokalypse anführen, wenn er nicht auch die Weissagung vom Zerschmelzen der Himmelskräfte und der Aufrollung des Himmels und dem Herabfallen der Sterne als ein Stück der petrinischen Apokalypse aufgefasst und sonst schon gekannt hätte. Ob jedoch das zweite Fragment unmittelbar ans erste sich angeschlossen [3]), wird zweifelhaft bleiben müssen.

Kiel, den 28. September 1877.

δ' ἕνεκεν λελέχθω κἀκεῖνο τὸ λελεγμένον ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ Πέτρου. Εἰσάγει τὸν οὐρανὸν ἅμα τῇ γῇ κριθήσεσθαι οὕτως. „Ἡ γῆ, φησὶ, παραστήσει πάντας τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως καὶ αὐτὴ μέλλουσα κρίνεσθαι σὺν καὶ τῷ περιέχοντι οὐρανῷ.“ Makarius citirt die Stelle IV, 16 p. 185, 3 wohl genauer. Er giebt *κρινομένους* hinter *θεῷ* und stellt *καὶ αὐτή* hinter *μέλλουσα*.

1) IV, 16 p. 185, 1: *κεκομψευμένην* könnte auch heissen „artig erdacht“. Uebrigens wird das zu ergänzende Wort nicht vor *ἐν τῇ ἀποκαλύψει* stehen dürfen und gewiss nicht *ὑπόθεσιν* heissen. Wahrscheinlich ist 185, 2 das überlieferte *κειμενήνων ἐν τῷ* zu emendiren in *κειμένην φωνὴν, τὸ*.

2) Vgl. IV, 7 p. 165, 2 mit IV, 16 p. 185, 9, auch 188, 3. 20—23.

3) So Möller a. a. O. S. 525.

2.

Innere Bewegungen unter den deutschen Augustinern und Luthers Romreise.

Von

Lic. Dr. **Th. Kolde**, Privatdocent in Marburg.

Ueber keinen Abschnitt in Luthers Leben sind wir weniger unterrichtet als über die Zeit vom März 1509, wo er baccalaureus biblicus wurde, bis zu seiner Promotion zum Doctor der Theologie (19. Oct. 1512). Was diese drei Jahre anlangt, so steht nur fest, dass Luther eine Zeit lang in Erfurt gewesen und nicht allzulange vor seiner Promotion in Ordensangelegenheiten eine Reise nach Rom gemacht hat. Zweifelhaft bleiben aber auch nach Köstlin, der aus guten Gründen das Jahr 1511, nicht 1510 für die Romreise in Anspruch nimmt [1]), die nähere Zeitbestimmung und die Ursachen von Luthers Sendung. Ueber das, was Luther nach Rom geführt, scheint man von jeher nicht viel gewusst zu haben. Luther selbst spricht sich nicht genau darüber aus. Er giebt als Grund seiner Reise den Wunsch an, in Rom eine Generalbeichte abzulegen [2]). Ein ander Mal rühmt er jedoch den geordneten Gang der Geschäfte bei der Curie [3]), hat also zweifellos solche gehabt. Sein erster Biograph, Melanchthon, erwähnt als Ursache der Romfahrt einen Streit unter den Mönchen [4]). Johannes Cochleus weiss schon etwas mehr davon: sieben Convente hätten sich dem deutschen Generalvicar widersetzt und hätten Luther, „quod esset acer ingenio et ad contradicendum audax“, zur Führung ihrer Sache nach Rom geschickt [5]). Mathesius

---

[1]) Köstlin, Martin Luther. Elberfeld 1875. I, 99 ff.

[2]) Colloquia ed. Bindseil III, 169.

[3]) Ebend. I, 163.

[4]) Corp. Ref., Vol. VI, p. 160: „Post triennium Romam profectus propter monachorum controversias.“

[5]) Cochleus, Commentaria de actis et scriptis Lutheri. Mog. 1549. p. 2. Dasselbe giebt mit wenig veränderten Worten Bzovius, Annales ad a. 1517, § 19, fügt aber hinzu, dass Luther um so lieber nach Rom gegangen sei, als er sich danach gesehnt habe, durch eine dort abzulegende Generalbeichte sein Gewissen von der Schuld seines ganzen Lebens zu befreien. Ueber den Ausgang des Streites meldet er: „Interim dissidium illud, ad quod Romam a fratribus missus fuerat, compositione sopitum est, Lutherus ex Italia Wittembergam rediit.“

weiss über die Sache so gut wie nichts [1]). Maimbourg wiederholt nur die früheren Angaben vom Streit unter den Klosterbrüdern, wozu Seckendorf [2]) nichts hinzuzufügen hat. Vereinzelt und jeglicher Begründung entbehrend ist die Behauptung Dressers, Luthers Reise habe den Zweck gehabt, für kranke Brüder die Erlaubnis, an Fasttagen Fleisch zu essen, auszuwirken [3]). Neuere Darstellungen haben die alten Angaben lediglich wiederholt, ausgenommen, dass Einige, ohne dafür eine Quelle anzugeben, den Streit der Convente durch eine von Staupitz beabsichtigte neue Provincialeinteilung entstehen lassen [4]). Archivalische Forschungen, die ich zu einer Arbeit über Joh. von Staupitz und die deutsche Augustinercongregation unternommen, haben mich zu Ergebnissen geführt, die, wie das Folgende zeigen wird, geeignet sein dürften, auf Luthers Romreise einiges Licht zu werfen. Es ist nötig, etwas weiter zurückzugreifen.

Am Sonntage Jubilate, dem 7. Mai des Jahres 1503, war zu Eschwege auf dem Generalkapitel der Augustinereremiten der sächsischen Congregation von der Observanz oder congregationis reformatae per Alemanniam an des greisen Andreas Proles Stelle Johann von Staupitz zum Vicarius generalis erwählt worden. Er übernahm damit keine geringe Aufgabe. Proles durfte mit einigem Stolz auf den Erfolg seiner Lebensarbeit, die Reformation der deutschen Augustiner, zurückblicken; aber eines, wonach er mit so grossem Eifer gestrebt hatte, eine feste, einheitliche Gliederung derselben, war bisher noch nicht erreicht worden. Zwar erkannten Klöster in allen deutschen Gauen die Oberherrlichkeit des sächsischen Vicarius an, aber der Bestand der Congregation war trotzdem keineswegs gesichert. Die bisherige Geschichte der reformirten Augustiner von ihren schwachen Anfängen nach dem Constanzer Concil an war nur ein fortwährender Kampf um ihre Existenz gewesen [5]). Die Generale in Rom, welche in ihren Reformbestrebungen kaum etwas anderes als Emancipationsgelüste sahen, hatten ihnen von Anfang an aufs entschiedenste entgegengewirkt; mehr als ein Mal war über den kühnen und in seinem Vorgehen allerdings bisweilen fanatischen

---

1) Mathesius, Historie etc. (1600), p. 5b: „1510 sendet ihn sein Convent in Klostersgeschäften nach Rom".

2) Seckendorf, Comment. I, 19.

3) Math. Dresseri Historia Lutheri. Lips. 1598. Nr. 13. Wiederholt von J. Bürger, Historische Nachricht von des Seligen Herrn Dr. Martini Lutheri Münchsstand. Leipzig u. Merseburg 1719. S. 177f.

4) U. a siehe Ukert, Luthers Leben. Gotha 1817. I, 83. Jürgens, Luthers Leben II, 270.

5) Diese Verhältnisse, die um das Folgende zu erklären hier nur angedeutet werden können, hoffe ich demnächst weiter auszuführen.

Andreas Proles die Excommunication ausgesprochen worden, und nur dem unmittelbaren Eingreifen des päpstlichen Stuhles, der durch die sächsischen Fürsten für seine Bestrebungen interessirt war, hatte er es zu verdanken, wenn sie nicht zum Vollzug kam [1]). War er nun auch von den Generalen Marianus de Genazzano und Gratianus de Fulgineo unter dem 20. December 1497 und 1500 ausdrücklich als Vicar der sächsischen Congregation anerkannt worden [2]), so bestand doch der Gegensatz zwischen Observanten und Conventualen fort, und derselbe wuchs mit der Zahl der dem Vicar unterstehenden Klöster. Denn mit jedem Kloster, welches er „reformandi caussa" seiner Gerichtsbarkeit unterwarf, griff er in die Rechte der direct unter dem Ordensgeneralate in Rom stehenden Provinciale [3]) ein, und diese zögerten nicht, die in Rom gern gehörte Klage gegen die sächsische Congregation stets von neuem zu erheben. Aber nicht nur die Provinciale klagten über den sächsischen Vicarius: es kam nicht selten vor, dass einzelne Convente oder gar einzelne unruhige Köpfe, die sich der dictatorischen Gewalt des Vicars nicht fügen wollten, wieder von den Observanten zu den Conventualen abfielen und von dem General bereitwilligst in Schutz genommen wurden.

Staupitz ging deshalb, wie aus den bald nach Uebernahme des Vicariats für seine Congregation erlassenen Constitutionen [4]) zu ersehen ist, von vornherein darauf aus, einen engeren Zusammenschluss der bisher nur durch den gemeinsamen Vicar verbundenen reformirten Convente zu Stande zu bringen. Um nach

1) Ernest.-Ges. Archiv in Weimar. Auf Grund des reichen archivalischen Materials bedarf es einer wesentlichen Berichtigung der auf Flacius basirenden Tradition von dem evangelischen Märtyrertum des Andreas Proles.

2) Compendium ex reg. general. Archivi Generalis eorum quae concernunt Provinc. german. Cod. E. S. P. Augustini etc. (Cod. Monac. Augustin. 123), f. 467 sq.

3) Deutschland, wozu nach der Ordensgeographie auch Polen gehörte, war in vier Provinzen geteilt: 1) die rheinisch-schwäbische (Ober- und Mittelrhein, Elsass, Baden, Schweiz, Würtemberg). 2) Die bayrische (Bayern, Oestreich im engeren Sinne, Tyrol, Böhmen, Mähren, Schlesien, Polen, Kärnthen, Krain, Steiermark). 3) Die sächsische (das ganze nördliche Deutschland von Würzburg nordwärts). 4) Die kölnische (der Niederrhein, Belgien, Holland). Die sächsische Provinz ist, was hier gegen die übliche Annahme bemerkt sein mag, wie auch aus dem Folgenden hervorgehen wird, keineswegs identisch mit der Congregatio Saxonica, sondern Provincialat und Vicariat stehen sich wenigstens noch während des ersten Jahrzehnts des 16. Jahrhunderts schroff gegenüber, und Staupitz ist niemals Provincial gewesen, wie ihn u. a. Kampschulte (Die Universität Erfurt II, 7 u. ö.) und Köstlin (Luther I, 62) nennen. Ueber das Verhältnis der congreg. sax. zu den Provincialverbänden auch Krafft, Briefe und Documente etc., S. 41.

4) Constitutiones fratrum Heremitarum Sancti Augustini ad apostolicorum privilegiorum formam pro Reformatione Alemanie. Nürnb. 1504.

aussen, das heisst hier gegen General und Conventualen, gefestigter dazustehen und dann im Innern ungehindert seine Zwecke verfolgen zu können, sollte ihm eine Verbindung mit der mächtigen lombardischen Congregation den nötigen Rückhalt gewähren. Zwei Augustinerbrüder Nicolaus Besler [1]), damals Prior in München, und Heinrich Rietpusch, die deshalb von Staupitz nach Italien geschickt wurden, brachten die Verbindung mit den Lombarden nach kurzer Zeit zu Stande (1506). Anstatt nun aber, wie erforderlich, von dem General die Bestätigung der geschlossenen Verbindung zu erbitten, wandte man sich nach der schon von Proles befolgten Praxis mit Umgehung des Generals direct an den päpstlichen Stuhl, der ohne Zögern die gewünschte Bestätigung erteilte. War der General Augustinus de Interamna schon hiedurch gereizt, so mochte, wie anzunehmen ist, der Provincial der rheinisch-schwäbischen Provinz, Siegfried Calciatoris, der persönlich in Rom erschienen war, um über die Vergewaltigung von Seiten der Sachsen Klage zu führen [2]), seinen Unwillen gegen dieselben noch mehr angefacht haben. Jedenfalls hatten die beiden Sendboten des Staupitz den ganzen Groll des Generals gegen die Congregation zu erfahren. Unter Androhung der Excommunication wurde ihnen verboten, Rom zu verlassen; sie fühlten sich ihres Lebens nicht sicher [3]), bis endlich nach dem Tode des Augustinus der neu ernannte General Aegidius de Viterbo, der selbst den Reformationsbestrebungen huldigte, sie am 14. Januar 1507 ihres Weges ziehen liess.

Unterdessen hatte Staupitz, der sich damals als Gesandter des Kurfürsten von Sachsen bei Julius II. in Bologna aufhielt [4]), bei dem Legaten für Deutschland, dem Cardinal Bernhard von Titel S. Crucis, eine Bulle ausgewirkt, wie sie seinen Plänen entsprach. In diesem von Memmingen am 15. December 1506 er-

---

[1]) Von Nicolaus Besler besitzen wir eine Art Memoiren, die für die letzten 20 Jahre der deutschen Augustinercongregation eine wichtige Quelle sind, abgedr. in der Fortges. Samml. 1732. Ueber die Reise nach Italien, p. 356 ff.

[2]) Vgl. A. Höhn, Chronologia Provinciae Rheno-Suevicae ord. F. F. Eremit. S. P. Augustini. Würzburg 1744, 4°. p. 139. Es handelte sich um die Convente Weil, Esslingen, Tübingen, Heidelberg und Alzei, welche der sächsischen Congregation einverleibt worden waren. Ueber die Stellung der würtembergischen Herzöge zu diesen Fragen siehe Heyd, Ulrich, Herzog zu Würtemberg. Tübing. 1841. I, 192 und Sattler, Geschichte von Würtemberg. I, 132, Beil. 58.

[3]) F. Samml. 1732, p. 361: „quo periculo ne clam captus extinguerer, per urbem tanto tempore incesserim, novit Dominus et conscientia mea".

[4]) Ebenda u. Scheurls Briefbuch, herausgeg. von Soden und Knaake. Potsdam 1867. I, 43. Ein Empfehlungsschreiben der Nürnberger für Staupitz an ihren Syndicus Caspar Wirt zu Rom d. 18. Nov. 1506 im Nürnberger Kreisarchiv. Briefbuch, Bd. 57, S. 227.

lassenen, ziemlich umfangreichen Schriftstück [1]) wird zuerst ein Ueberblick über die bisherige Entwicklung der Congregation gegeben und dann, um dem allgemeinen Wunsche des Vicars, der Provinciale, der Prioren und Brüder nach einer engeren und genau gegliederten Verbindung Rechnung zu tragen, die päpstliche Bestätigung einer neuen Ordensverfassung für Deutschland ausgesprochen, deren allgemeinste Grundlinien auch angegeben werden. Ausserdem, dass dem Vicar das Recht zugestanden wird, kraft apostolischer Autorität die noch nicht reformirten Convente „unum illorum post alium solide et permanenter reformare atque pro dispositione rerum personas introducere et emittere, prout in Domino conspexerit salubriter expedire“, war wohl die wichtigste und in die bisherigen Verhältnisse am tiefsten einschneidende Bestimmung, dass nunmehr das Vicariat und der Provincialat von Sachsen in einer Person vereinigt werden sollte [2]), durch die unter Beirat von vier Diffinitoren, von denen zwei wieder aus der sächsischen Provinz zu nehmen seien, die Congregation regiert werden sollte. Der Erzbischof von Magdeburg — der durch eine Bulle Johannes' XXII. der ständige Protector der deutschen Augustiner war [3]) — und die Bischöfe von Freisingen und Bamberg erhalten am Schluss den Auftrag, die Bulle zu publiciren. Trotzdem hat Staupitz die Bulle erst am 30. September 1510 veröffentlicht. Höhn, der uns dies mitteilt [4]), giebt keinen Grund dafür an. Die Ursache der langen Verzögerung lässt sich jedoch aus einer Reihe von Actenstücken im Nürnberger Kreisarchiv erkennen. Staupitz fand nach seiner Rückkehr aus Italien, dass der Wunsch nach einer derartigen Verfassungsänderung, wie er sie vermittelst der besagten Bulle durchsetzen wollte, doch nicht so allgemein sei, wie er geglaubt oder gehofft hatte, ja dass eine sofortige Veröffentlichung derselben sogar Spaltungen hervorrufen könnte. Ganz besonders war Nürnberg, der Vorort

1) Es ist uns erhalten bei Höhn, a. a. O. S. 142. Der Abdruck enthält allerdings besonders in den Namen der einzelnen Convente eine Menge Lesefehler, die sich aber bei einiger Kenntnis der Ordensgeschichte leicht verbessern lassen.

2) Quod unus in communi capitulo eligatur, qui sit Provincialis Saxoniae et vicarius Generalis Fratrum de Privilegiata Observantia universae Germaniae. l. c. p. 144.

3) Der Erzbischof Günther nennt sich unter Berufung auf Papst Johann 1437 Conservator et judex Privilegiorum, Jurum et libertatum ordinis fratrum heremitarum Sti. Augustini. Magdeb. Staatsarchiv. Erfurt Nachtr. 265. Ebenso Erzbischof Ernst, 1487, ebenda u. ö.

4) „Bullam — quam Joannes Staupitius vicarius Generalis per Germaniam anno 1510 ultimo Septembris (quo tempore degebat Wittenbergae) cum quibusdam adhuc articulis a Patribus in proxima Convocatione Novae Civitatis circa Reformationis incrementa emanatis ad Magistros, Priores et Priorissas privilegiatae, ut ait, per Universam Germaniam misit.“ l. c. p. 141.

der reformirten Congregation im südlichen Deutschland, gegen den Plan. Der Rat, der für das Augustinerkloster von jeher das regste Interesse gehabt [1]), hatte bei der Reformation desselben einen wesentlichen Vorteil darin gesehen, dass das Kloster von der Jurisdiction des bayrischen Provincials befreit wurde, und hatte sich die Selbständigkeit desselben durch besondere päpstliche Privilegien für ewige Zeiten bestätigen lassen. Schon im Jahre 1506 fürchteten die Nürnberger jedoch für dieselbe und der Rat schrieb deshalb an den Papst sowie an den Cardinal Joh. Antonius Civilis vom Titel der heiligen Nereus et Archelaus mit der Bitte, die von den früheren Päpsten den Augustinern verliehenen Freiheiten etc. unverletzt zu erhalten [2]); und als jetzt die Gefahr drohte, dass das Kloster unter die Jurisdiction des sächsischen Provincials und eines zur Hälfte aus Sachsen bestehenden Diffinitoriums käme, griff der Rat sogar zu Zwangsmassregeln: er entzog den Vätern — das Trinkwasser und gewährte es ihnen nur unter der Bedingung wieder, dass sie bei Staupitz um den Bestand der Freiheiten des Klosters sich bemühten [3]). Wir hören jedoch nicht, dass sie irgend einen Erfolg gehabt hätten. Staupitz behielt sein Ziel fest im Auge und scheute sich nicht, auf seine Privilegien gestützt, sogar das erste

1) Es war den Nürnbergern besonders wert wegen seiner Prediger. Zweimal schrieben sie z. B. 1488 an die auf dem Kapitel zu Culmbach versammelten Väter und 1489 an Proles selbst wegen eines Predigers, den man versetzen wollte. An Proles: „Mit erschrokem gemute haben wir vernommen, dass der andechtige Vater H. Johannes Voyt eures Ordens von dem Ambt des Predigers bey vns abgevordert vnd zu einem andern Standt nemlich eins Priorats angesehen sey, wann aber derselb Herr Johanns mit seiner leere vnd gutem Exempel dem Volk bey vns zu dem hail irer selen — vast fürderlich vnnd angenem auch ewrem Closter wol erspricszlich gewest ist, so verre dann das billich vnd mit einigem fuge müglich ist, bitten wir ewer Wirde, so wir gutlichst vnd fleissigst mogen, ir wollet darob sein, furdern vnd helfen, damit der gute Herr Johannes lenger hie bey vns gelassen werde, das würdt on Zweifel im volk nit wenig pesserung vnd frucht bringen vnd wir wollen das vmb ewr wirde vnd ewren orden wo das ymmer zu schulden kommet mit willen gerne reden vnd bitten des ewr verschriebene Antwort. Dat. feria sec. post pacif. Marie virg. gloriose. (9. Febr.) 1489." Nürnberg. Kreisarchiv, Briefb. d. Rats.

2) 1506. quinta p. Margaretham (17. Juli). Nürnb. Kreisarch. Briefb.

3) „Den Vättern zu den Augustinern soll man ir Wasser yczo, so man Inn genommen hat, vff widerruffen wider lassen geen, doch das sy Iren doctor Staupitz so nach ains Ratsschrifft auch schreiben vnd bitten zu bewilligen, das sie zu Rom arbaiten Ires closters freiheit zu derogiren vnd vff aines Ratscosten." Nürnberger Ratsverlässe, 1508, Nr. 5, Kreisarchiv.

Wie mir mitgeteilt, war bis in die neueste Zeit Nürnberg sehr arm an Trinkwasser, und die Wassergerechtigkeit gehörte zu den wichtigsten Gerechtsamen der klösterlichen Niederlassungen.

Kloster der Kölnischen Provinz, das zu Köln selbst, im Jahre 1509 aus dem Provincialverband zu lösen und der deutschen Congregation einzuverleiben [1]); und ermutigt durch ein Anerkennungsschreiben [2]) des Generals vom 26. Juni 1510, in dem ihm die neuerdings wieder streitig gewordenen fünf Convente der rheinisch-schwäbischen Provinz: Alzei, Esslingen, Heidelberg, Tübingen und Weil von neuem zugeschrieben, und wenigstens dem Inhalte nach, die Bulle des Cardinal Bernhard bestätigt wurde, publicirte er dieselbe endlich, wie schon bemerkt, durch ein Rundschreiben an alle Convente am letzten September 1510. Dies hatte zur Folge, dass eine Reihe neuer Convente die Reformation annahmen und der Congregation beitraten, andere freilich und zwar solche, die derselben schon lange angehörten, unter dem Vorwande der verderblichen Neuerung sich loszumachen suchten. Nürnberg scheint damit den Anfang gemacht zu haben. Der Rat wandte sich in dieser Angelegenheit an den Augustinergeneral in Rom. In einem Schreiben vom 2. April 1511 setzt er demselben nach Darlegung der grossen Verdienste der Stadt um den Orden auseinander, wie jetzt ein grosser Zwiespalt unter den Brüdern entstanden sei, wie gewisse Leute „sub bonitatis pretextu religionem labefactare conantur", so dass zu fürchten, dass durch die beabsichtigte Einigung der Provinz Sachsen nur verderbliches Aergernis entstehen und das reguläre Leben von Grund aus vernichtet würde. Der General wird deshalb ersucht, „ne tam nefandam accidere patiatur sed benigne caussam hanc sedare ac discutere velit" [3]). Während des Sommers 1511 nahm die Unzufriedenheit grössere Dimensionen an und führte zu offenem Zwiespalt, worüber uns in einem Briefe des Nürnberger Rats an Staupitz vom 19. September ein authentischer Bericht vorliegt [4]). Danach hatten sich sieben Convente — hierin hat die Tradition Recht — unter dem Vicarius Symon Kaiser [5]) der beab-

1) Ennen, Geschichte der Stadt Köln. IV, 187ff. C. Krafft, Aufzeichnungen Heinrich Bullingers, S. 61.

2) Die Zuneigung des Generals war, wie ich vermute, eine Folge der Sendung des Gregorius Mair an den General, welche Besler F. S. p. 362f. erwähnt. Das Schreiben des Aegidius von Viterbo bei Höhn a. a. O. 154. Ueber seine Reformationsbestrebungen u. a. Lämmer, Zur Kirchengeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts, S. 65f.

3) Nürnberger Kreisarchiv, Briefbuch des Rats.

4) Siehe den Abdruck desselben am Ende dieser Abhandlung.

5) Dieser Symon Kaiser wird identisch sein mit dem in der Kölner Universitätsmatrikel (6. Aug. 1512) aufgeführten Simon Cesaris de Culmach Bambergensis dioc. (C. Krafft, Mittheilungen aus der Matrikel der alten Kölner Universität zur Zeit des Humanismus S. 21), der sich im Jahre 1514 als Prior von Herzberg findet. (Archiv zu Weimar). Es ist nicht unmöglich, dass er dies auch schon 1511 gewesen ist. Er war ohne Zweifel Districtsvicar (wie Luther von 1515 an). Einen solchen

sichtigten Verfassungsänderung widersetzt. Um sich mit ihnen zu einigen, beziehungsweise sie zum Gehorsam zu bringen, kam Staupitz mit Symon Kaiser und beiderseitigen Anhängern in Jena, wo kein Augustinerkloster, wahrscheinlich aber eine Terminei von Erfurt war, zu einer Besprechung zusammen. Es gelang, wie es scheint, die Anwesenden von der Notwendigkeit der Reform zu überzeugen, und man einigte sich dahin, in einem „schriftlichen Recess“ den Vätern der sieben Convente gewisse uns nicht näher präcisirte Vorschläge zu machen, über welche innerhalb zweier Monate Gutachten abgegeben werden sollten. Für das Nürnberger Kloster, das auch zu den renitenten gehört zu haben scheint, übernahm nun der Rat die Beantwortung des Recesses und verweigerte, weil darin die ihm besonders anstössige Verbindung des sächsischen Provincialats mit dem Vicariat aufrecht erhalten wurde, die Annahme desselben. Unter energischer Betonung der päpstlicherseits dem Nürnberger Kloster gewährleisteten Freiheit und unter Hinweis auf eine vermeintliche Gefahr für die geistliche Zucht und Observanz machte er den Vorschlag, ein nur von reformirten Conventen zu beschickendes Kapitel über die Sache beraten zu lassen und, falls dies zu keinem Resultate käme, einen unparteiischen Richter in deutschen Landen zur Entscheidung anzurufen. Beides war ohne Zweifel für Staupitz unannehmbar, weil es seine Autorität schädigte und die Erreichung seines Zieles sehr in Frage stellte. Da aber bei den Nürnbergern vorauszusetzen war, dass sie sich bemühen würden, mit Hülfe des Generals oder gar des Papstes ihre Ansicht zur Geltung zu bringen, schien es dem Generalvicar rätlich, selbst nach Rom zu schicken und den Machinationen der Gegner vorzubeugen. Ist nun den Andeutungen des Melanchthon und Cochleus über Luthers Romreise, wie nirgends bezweifelt, Glauben zu schenken, so muss eben dieser Streit, dessen Entstehung ich auseinandergesetzt habe, es gewesen sein, um dessen willen Luther nach Rom gesandt wurde. Danach würde über das Jahr nicht mehr zu streiten sein. Fraglich könnte aber noch bleiben, ob Luther schon gleich nach Ausbruch des Streites oder erst nach der Nürnberger Erklärung abgereist ist. Für letzteres spricht ohne Zweifel, dass kein Grund

---

finde ich für die sächsische Provinz zuerst erwähnt 1418 in einer das Kloster zu Königsberg in der Neumark betreffenden Urkunde: Johannes Wale lezemeister vnde vicarius des provincialis, Cod. dipl. Brandenburgic. ed. Riedel. 19, 318. Später (1427) wurden vier Vicarien eingerichtet: eine für die Mark (und die Küstengegend), eine zweite für das eigentliche Sachsen, eine dritte für Westfalen und eine vierte für Thüringen. Im sechzehnten Jahrhundert hat man kleinere Bezirke von kaum nachweisbarer geographischer Begrenzung gehabt. Dass Luthers Vicariat mit der Reise des Staupitz nach den Niederlanden in Beziehung stehe (Köstlin I, 127), ist eine durchaus unhaltbare Vermutung.

einzusehen ist, warum Staupitz nach den Jenaer Abmachungen, die eine baldige Einigung erwarten liessen, nach Rom geschickt haben sollte. Dazu kommt ein zweiter Umstand, der zugleich mit der Frage nach Luthers Begleiter zu erörtern sein wird.

Nach einer, wie ich glaube, bisher übersehenen Notiz in den mehrfach citirten Memoiren des Nicolaus Besler wurde am 25. Februar 1512 ein Augustinerbruder Johann von Mecheln (Johannes Mechlinia), der eben von einer Sendung nach Rom zurückgekehrt war, durch Staupitz von Salzburg aus nach Köln geschickt, um das dort abzuhaltende Kapitel zu beschleunigen [1]. Sind meine früheren Darlegungen richtig, so würde also im Winter oder gegen Ende des Jahres 1511 nicht nur Luther, sondern auch jener Johann von Mecheln als Abgesandter des Staupitz in Rom gewesen sein. Von Luther wissen wir, dass er einen Begleiter gehabt hat, von Joh. von Mecheln müssen wir dasselbe annehmen, denn die Ordensregel gebot es ausdrücklich, und man hielt auch damals noch aufs strengste auf diese Bestimmung [2]. Danach dürfte die Vermutung nicht zu gewagt sein, dass beide Männer zusammen gereist sind und Johann der Begleiter Luthers gewesen ist, wofür auch der Umstand sprechen könnte, dass, wie wir wiederum aus einem Nürnberger Actenstücke ersehen können, es sich in Köln auf dem Kapitel, dessen Feier Joh. v. Mecheln beschleunigen sollte, — neben der alle drei Jahre vorzunehmenden Wahl des Vicars — um die von Staupitz beabsichtigte Statutenveränderung gehandelt hat [3].

Hat nun Luther die Reise gemeinsam mit Johann von Mecheln gemacht, so hätten wir damit ein sicheres Datum für seine Rückkehr nach Deutschland gewonnen: Fastnacht 1512. Von da aus liesse sich dann auch mit einiger Wahrscheinlichkeit die Abreise bestimmen. Wie wir aus den Mitteilungen Beslers [4],

---

[1]) Unde (Salzburg) postea a. 1512 in carnisprivio a Paternitate sua missus sum Coloniam, ob capituli ibi celebrandi properationem cum P. Magistro Jo. Mechlinia, qui tunc Romam missus redierat. l. c. p. 365.

[2]) Luther an Lange d. 9. Sept. 1518: „habes hic fratrem sacrificaturum: non erat, quo citius mitti posset, defectu socii itinerarii“, De W. I, 141.

[3]) Am 26. April (feria secunda post festum Marci Anno etc. salutis nostrae XII°) schreibt der Nürnberger Rat: „Reverendis ac venerandis patribus vicario et capitularibus vite reformate per Alemanniam ordinis fratrum Heremitarum Sancti Augustini in capitulo Coloniensi“, und erklärt: „Hanc permixtionem seu fratrum sub vicariatu viventium in provincia Saxonie confusionem non solum fratribus in urbe nostra degentibus molestissimam sed et nobis omnino fore intollerandam“, worauf er bittet, dem Zwiespalt auf andere Weise abzuhelfen. Nürnberger Kreisarchiv, Briefbuch.

[4]) Besler a. a. O. S. 359f.

der wie oben bemerkt 1505 dieselbe Reise machte, ersehen können, brauchte man damals, um zu Fuss nach Rom zu kommen, von München aus etwa sechs Wochen, von Wittenberg oder Erfurt aus wohl beinahe eine Woche mehr; nehmen wir dieselbe Zeit für die Rückreise in Anspruch und rechnen wir einen mehrwöchentlichen Aufenthalt in Rom dazu, der jedenfalls anzunehmen ist [1]), so würden wir für den Termin der Reise auf Ende oder Mitte October 1511 geführt werden, und diese Annahme stimmt denn auch mit dem, was wir sonst über Johann von Mecheln wissen. Das Wittenberger Decanatsbuch giebt nämlich an, dass derselbe, früher Prior des Augustinerklosters von Enkhuizen am Zuidersee, nachdem er am 16. September 1511 die theologische Doctorwürde erlangt, am 4. October in den theologischen Senat aufgenommen wurde [2]). Nach alledem wird man Luthers Abreise nach Rom in den October 1511 setzen dürfen.

Gegen meine Annahme, dass Johann von Mecheln Luther nach Rom begleitet habe, könnte sprechen, dass Besler da, wo er die Rückkehr Johanns erwähnt, kein Wort über Luthers Reisegenossenschaft fallen lässt. Darauf wird aber kein Gewicht zu legen sein, weil Besler auch die Rückkunft Johanns nur deshalb erwähnt, weil er mit ihm die Reise nach Köln unternimmt und

---

1) Nach einem Vermerk von alter Hand in einer im Besitz von J. K. F. Knaake befindlichen Bibel würde Luther sich einen Monat in Rom aufgehalten haben. Vgl. Knaake in der Zeitschr. für luth. Theol. 1873, S. 611: „1511 Fuit Romae per integrum mensem."

2) „Enchusensis una cum magistro nostro Wenceslao relati sunt in senatum Theologicum Sabbatho Francisci", Lib. dec. p. 10. Er war 1507 inscribirt worden („Johannes mechelinie alias de Rathem lector ordinis heremitarum prior dioc. Traject. Album", Witeb. p. 22.) und erwarb sich noch während dieses Jahres nach dem Lib. dec. (p. 3) omnes promociones et gradus usque ad licenciam exclusive. Erst nach vier Jahren wurde er Licentiat. Derartige Verzögerungen in der Beförderung erklären sich übrigens zum Teil daraus, dass zur Annahme akademischer Grade die Erlaubnis des Ordensgenerals nötig war. Staupitz liess sich diese Erlaubnis für seine Untergebenen zuweilen wohl auch ein paar Jahre früher erteilen, als er von ihr Gebrauch machen wollte. Vgl. Compendium ex registris l. c. p. 469. Zum 12. Juni 1505: „M. Johannes de Staupitz vicarius (sic) praefatae Congreg. Allemaniae permisit generalis quod possint (sic) promovere ad gradum Magisterii f. Henricum Rietbusch, Augustinum Luph, Ambr. Silve, Joannem Hegott, Ioannem de spangenberg et infrascriptos Cursores ad lectoratum ff. Nicolaum Eucherium, Melchiorem Christophorum, Gregor. Wolfgangum Sebastianum, Joannem Petrum, Melchiorem de Dresden." Fast alle diese Namen finden sich im Wittenberger Decanatsbuch unter den Promovirten wieder, die meisten aber bedeutend später.

Im Jahre 1516 reformirte Joh. v. Mecheln das Augustinerkloster zu Dordrecht. De Wette I, 30. Schotel, Het Klooster der augustijnen te Dordrecht. Dordr. 1861. S. 3. Janssen, Jacobus Praepositus. Amst. 1862. p. 12. 223 sq. 232 sq. Ueber seine spätere Tätigkeit als Vicar von vier niederländischen Conventen (1522) bei Ennen, Geschichte der Stadt

als entschiedener Gegner Luthers, wo er kann, eine Erwähnung desselben vermeidet. Man könnte ferner einwerfen, dass Johann von Mecheln nach Luther als ein zweiter Sendbote in derselben Angelegenheit nach Rom gegangen ist. Dagegen spricht aber, dass nach den wenigen Andeutungen bei Luther und seinen ersten Biographen seine Reise den Erfolg hatte, dass die Sache, um deren Willen er nach Rom gesandt war, endgültig entschieden wurde, und der Augustinerstreit ein Ende hatte.

Zum Schluss bemerke ich noch, was ich an anderem Orte des Näheren zu begründen gedenke, dass Staupitz' Ideen nicht gänzlich zur Ausführung kamen. Zwar wurde eine engere Verbindung der reformirten Convente erreicht, aber auf die sächsische Provinz als solche musste verzichtet werden. Der Provincialat der provincia saxonica, zu der übrigens die Augustinerklöster in beiden Sachsen sämmtlich nicht gehörten, blieb für sich bestehen [1]), doch tritt der frühere Gegensatz zwischen den Untergebenen des Provincials und den Vicarianen, so lange Staupitz regierte, mehr und mehr zurück, und Angehörige der Provinz wie Thilemann Schnabel, Andreas Hoffrichter u. a. m. scheuten sich nicht, die Wittenberger Universität zu besuchen.

(19. September 1511).

Schreiben des Nürnberger Rats an Joh. v. Staupitz.

(Nürnberger Kreisarchiv, Briefbuch).

Unnser willig Dienst Sind ewr erwird mit vleis zuvor. Erwirdiger vnd hochgelerter vnd gaistlicher lieber Herr! Von dem wirdigen vnd gaistlichen Vattern n. (sic) prior vnd Convent des Closters zu Sant Augustinern In vnnser Stat Nurmberg Sind wir nach lang bericht der Handlung, so von wegen der Irrung sich zwischen erwird mit derselben anhang vnd zugewandten ains, vnd dem wirdigen gaistlichen Herrn Symon Kaiser vicari sampt den vätern der Sieben Convent anderntails haltend yzo newlichen Tag zu Ihene beschehen vnd was zu beylegung solchis geprechen In gestalt gutlicher mittel von euch furgeschlagen sey, welchs abr der gedacht prior sampt den andern seinstails allein biss auf ein hinder sich pringen Ir jedes Convent angenommen vnd sich verfangen Inwendigs zwaier monat den nechsten Ew. erwirde,

Köln IV, 184f. Bei Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland vóór de hervorming II, 2. 111 heisst er Johannes van Mechelen van Osbach.

1) Könnte man vielleicht die irrige Angabe des Cochleus, Luther habe den renitenten Conventen gedient, daraus erklären, dass diese in der Frage von der Vereinigung des Vicariats mit dem Provincialat Recht behielten?

darauff Irer maynung vnd willens zu berichten alles nach vernerm Inhalt aines schriftlichen Recess so sy vnns alssbald damit furgezeigt, den haben wir mit vleis horen lesin vnd darauf wol bedechtlich ermessen, wo demselben furschlag soll verfolgt werden, so wurd gemelt vnnser Closter dem provinzial von Sachsen vnnderwerffig gemacht vnd dadurch vnser (Closter) derselben provincien verainigt vnd eyngeleibt vnd damit nicht wenig beschwerdt vnd gekrengkt an Iren privilegien vnd freyhaiten, welche vor vil Jarn dem Closter zu widerpringung seines abfalls vnd vnordnung darinnen es derselben zeyt gewest, durch vnsere Voreltern mit grosser muhe vnd costung bey dem hailigen Stul zu Rom sind erlangt dergestalt, das obbemelt Closter bey vnns von dem provinzial vnd Provinzen Baiern, darinnen es gelegen, ist eximirt vnd gefreyt, alsso, das sy demnach kainem andern prelaten, (vnnder denselbigen bapstlichen privilegien freyheiten vnd observantz nicht lebend) nymmermer sollen vnnderworfen werden on sonnderliche erlaubnis des Romischen Stuls, doch den Generalprior ires ordens, so derselbig zimlichs gepot, der gaistlichen Zucht vnd observantz furtreglich, tun wurd, aussgenommen vnd will vns dem allem nach In betrachtung gelegenhait dieses Thuns mit nichten fugen gemelten prior vnd Convent zu verwilligen ader nachzugeben, das vnnser Closter in kaynerlay weiss einem provincial von Sachsen vnnderworffen, noch auch den gepoten des Generals weytergelebt werd, dann alsuil dieselben den babstlichen freyhaiten gaistlich zucht vnd observantz nicht widerwertig oder abprüchig seyen vnd damit aber diese geprechen on verner vertieffung oder weyterung beygelegt werden mochten, Steh vnns nicht vndienstlich sonnder für nutz vnd fruchtpar an, auff des Erwirdigsten vater Generals gepot vnd bevelh zwischen den reformirten vätern vnd brudern dises ordens allain furderlich ain Capitel auffgerichtet vnd dasselbig geschehe nach laut vnd ordnung der Statuten freyhaiten vnd herprachten gewonhait, so sain wir guter Hoffnung, das durch schickung des almechtigen noch fügliche vnd leidentliche mittel zu bedencken vnd gefunden werden, alle widerwertigkaiten hinzelegen vnd zu versonen, wo aber dasselb nicht funden oder sein sollt, das dann yczlicher tail sein gerechtigkeiten vorbehalten plib vnd alssbald von Inen ain verständiger vnpartheyscher richter in teutschen landen erkorn vnd angenommen, vor dem dise geprechen in der gut mit wissen oder rechtlich ertragen vnd geendet werden sollte etc. Dadurch weren vnd plyben alle tayl vil muhe, nachraisens vnd costen vertragen auch verhindert an Irer andacht zu erlangung vil gaistlicher vnd zeytlicher Gnad, das alles wir ewr e. guiter maynung nicht verhalten, die wir gutlich vnd dinstlichs vleis bitten Obbemelten vnnsern abschlag, vermelt vrsachen halb nicht in vngutten oder

misfallen zu vermerken, noch die gemelten Veter ·vnd Bruder desselben lassen zu entgelten, wie wir nicht zweifels tragen, das wollen wir in andern zimlichen Dingen vmb e. e. williglich vnd gern verdienen.

Datum am Freitag nach der heiligen Kreuztagerhöhung 1511.

3.

Luther und sein Ordensgeneral in Rom in den Jahren 1518 und 1520.

Von

Lic. Dr. **Th. Kolde,** Privatdocent in Marburg.

Aus der Briefsammlung des Venetianers Petrus Bembus [1]) wissen wir, dass Leo X. den Augustiner Gabriel Venetus, als dieser nach der Erhebung des Augustinergenerals Aegidius von Viterbo zum Cardinal sich weigerte, die ihm vom Papst angetragene Würde eines Generalvicars der Augustinereremiten anzunehmen, dadurch umzustimmen suchte, dass er ihn auf die wichtige Aufgabe hinwies, Luther auf den rechten Weg zu bringen. Er fordert ihn auf, mit allem ihm zustehenden Mitteln den Versuch zu machen, „den Menschen zu besänftigen“, indem er der Ansicht ist, dass es ein leichtes sei, wenn man bald dazu tue, die aufgegangene Flamme zu löschen, während eine Verzögerung leicht schlimme Folgen haben könne etc. Wie weit Gabriel Venetus dieser Forderung nachgekommen ist, darüber fehlen uns jegliche Nachrichten, wenn man nicht aus der bei Rainaldus [2]) jener Briefstelle beigefügten Notiz, dass alle Versuche des Gabriel, Luther zu beruhigen, nichts gefruchtet hätten, schliessen will, dass er persönlich auf Luther einzuwirken versucht habe, wovon wir doch nirgends sonst eine Andeutung finden. Dagegen sind uns in einem Münchner, bisher wie es scheint für die reformationsge-

---

[1]) Petri Bembi Patricii Veneti epistolae omnes quotquot extant lib. XVI, Nr. 18 vom 3. Februar. An der Tatsache selbst wird man auch nach dem, was Ranke (WW., Bd. 34, S. 88) auf Grund von Rainaldus, Ann. XX, 157 über die Briefe sagt, nicht zu zweifeln haben.

[2]) Rainaldus, Ann. XX, 164.

schichtliche Forschung noch nicht verwerteten Codex [1]) u. a. zwei weiter unten abzudruckende Schriftstücke überliefert, die uns wenigstens für die spätere Zeit erwünschte Aufklärung über das Verhalten von Luthers Ordensoberen gegen ihn geben, und von denen zumal das erstere ein grelles Licht auf die damaligen römischen Machinationen wirft. Der General fordert darin — um den Inhalt mit kurzen Worten anzugeben — auf päpstlichen Befehl, unter Hinweis auf ein beigelegtes, uns leider nicht erhaltenes Breve, von dem Provincial nichts Geringeres, als Luther zu ergreifen, ihn an Händen und Füssen gefesselt in sicherem Gewahrsam zu halten und nach Rom auszuliefern. Er erteilt ihm das Recht, alle Orte mit dem Interdict zu belegen, alle Personen zu excommuniciren, die ihm etwa hinderlich sein würden, sowie überhaupt alles zu tun, was ihm zum Zweck der Einkerkerung geraten scheinen würde — et hoc in Nomine Patris et filii et Spiritus Sancti, Amen. Wie für den Fall der Weigerung mit dem Verlust aller Grade, Würden und Aemter gedroht wird, so wird dem gehorsamen Vollzieher des päpstlichen Willens am Schluss eine überschwängliche Fülle von Ehren und Dankesbezeugungen von Seiten des heiligen Vaters zugesichert zugleich mit dem Versprechen, dass ihm alle Unkosten bis auf den letzten Heller erstattet werden würden.

Das Schriftstück ist vom 25. August 1518 datirt, zwei

---

1) Der Codex, ein in Leder gebundener Foliant (Monac. Augustin. 123) trägt auf dem Rücken den Titel: „Compend. ex registris gener. Archivi Generalis eorum, quae concernunt Provinc. german. Ord. E. S. P. Augustini Diplom. Acad. elect. Monac. R. P. Fulg. Mayr.“ Das Titelblatt lautet: „Compendium seu Notata ex registris vel commentariis generalibus Archivi Generalis, item ex bibliotheca nostra Romana Angelica ac ex aliis authenticis documentis excerpta tum per me tum per amanuenses expensis meis, praecipue quae concernunt S. N. Ordinis Provincias Germaniae, Poloniae, Hungariae etc. annis 1729 et 1730 uti et ad finem 1728.“ Den Inhalt bilden wesentlich fast immer wörtlich wiedergegebene Excerpte aus den Acten der Generalkapitel, ganz besonders aber aus den Manualregistern der einzelnen Generale, die für die Ordensgeschichte von unschätzbarem Wert sind. Auf S. 74 (nach der von moderner Hand vorgenommenen Paginirung) heisst es: „Fit prima mentio de Luthero in hunc modum: Fr. Martinum Lutherum Congregationis Alamaniae ad instantiam B. Nostri Leonis Decimi incarcerari mandamus, 25. August 1518.“ Bald darauf scheint Mayr das Schriftstück selbst gefunden zu haben. Denn noch auf derselben Seite findet sich die Notiz: „Vicarius Generalis Gabriel Venetus scribit M. Gerardo Heckort vel Heckert provinciali Saxoniae ut Lutherum capiet incarcerari faciat de mandato pontificis literae datae Corae 25 Augusti 1518 quarum copiam alibi collocavi in his notatis.“ S. 79 heisst es: „Dat Reverendissimus Generalis litteras efficacissismas ad Joannem Stapitium pro reconciliando Luthero quae digna sunt typis ex omni capite (?) 15 Martij 1520, quas alibi scribi curabo.“ Von der Hand eines Schreibers copirt finden sich dann beide Schriftstücke hinter einander auf S. 469—73. — Ueber die Bibliotheca Angelica bei

Tage später als das vielfach angefochtene päpstliche Breve an Cajetan, dessen Echtheit ich schon früher behauptet habe [1]. Man wird hiernach an derselben nicht mehr zweifeln können. Leider sind meine Nachforschungen nach dem Original des Schreibens an Hecker, sowie dem citirten Breve vergeblich gewesen. Grade die westfälischen Archive zu Münster und Osnabrück, wo man dasselbe zuerst erwarten musste, bewahren uns nur sehr spärliche, für diese Frage unwichtige Augustinerurkunden. Ob Luther etwas von dem Haftbefehl seines Oberen erfahren hat, bin ich ebensowenig im Stande zu beantworten, wie die andere Frage, wie Hecker den Antrag aufgenommen hat — wenn er überhaupt an ihn gelangt ist. Wenn auch darin alle entgegenstehenden Verhältnisse für null und nichtig erklärt worden, so dürfte sich doch der sächsische Provincial sofort gesagt haben, dass jeder Versuch, gegen Luther, der nicht zu seiner Provinz gehörte, vorzugehen, nutzlos sei.

Was Gerhard Hecker, der von hoher Bedeutung für die westfälische Reformationsgeschichte ist, anlangt, so wird derselbe seit Hamelmann [2] öfters unter den Lehrern Luthers [3] genannt. Dem widerspricht aber schon zur Genüge der Umstand, dass Hecker nicht zur Congregation gehört hat; ausserdem ist ein auch nur zeitweiliger Aufenthalt desselben in Erfurt nicht nachweisbar [4]; auch lässt der einzig uns erhaltene Brief Luthers an Hecker vom 13. April 1529 kaum auf ein Verhältnis von Lehrer und Schüler schliessen [5]. Von Daten über Hecker lässt sich folgendes feststellen: Am 25. April 1480 wird er durch Befehl des Generals dem Kloster in Lippstadt incorporirt [6], 1488 erhält er zu Bologna die Lectorwürde und wird 1498 zum zweiten Präsidenten des in diesem Jahre abgehaltenen Provincialkapitels ernannt [7]. Am 4. December 1500 bestätigt ihn der General als

Lämmer, Zur Kirchengeschichte des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts. Freiburg 1863. S. 61 ff.

1) Th. Kolde, Luthers Stellung zu Concil und Kirche. Gütersloh 1876. I. Anhang, S. 105f. Zu beachten dürfte auch die Bemerkung Christoph Scheurls über das Breve in seinem Briefe an Eck (Briefbuch ed. Soden u. Knaake II, 62) sein, wonach er es für echt gehalten haben muss.

2) Hamelmann, Opp. geneal. historica de Westphalia et Saxonia, p. 1096.

3) Köstlin I, 779 hält es mit Recht für fraglich.

4) In den mir bekannt gewordenen, das Augustinerkloster in Erfurt betreffenden Urkunden wird er nirgends erwähnt. Als Luther 1505 ins Kloster trat, war Winandus von Diedenhofen Prior (auch 1506); ausserdem werden der bekannte Johannes Paltz und Johannes Nathin (der spätere Gegner Luthers), „der heiligen Schrift Doctores“, als im Kloster befindlich erwähnt. Magdeb. Arch.

5) De W. III, 437 f.

6) Comp. ex reg. p. 465.

7) Ebend. p. 466 u. 67.

Provincial von Sachsen [1]), als welcher er auch 1508 [2]) und 1514 [3]) erwähnt wird. Für das Provincialkapitel, welches im Jahre 1518 gehalten wurde (nicht zu verwechseln mit dem in demselben Jahre in Heidelberg gefeierten Kapitel der sächsischen Congregation), ward er mit Thilemann Schnabel von Alsfeld und Andreas (Hoffrichter) von Münnerstadt vom General zum Vorsitzenden bestimmt [4]). Dasselbe Kapitel muss ihn dann zum Provincial gewählt haben, als welcher er 1518 und 19 erwähnt wird, bis 1520 Thilemann Schnabel an seine Stelle trat. Mit Eifer hat er später (seit 1521 [5])) für die Sache der Reformation gewirkt und ist nach manchen Verfolgungen 1536 gestorben [6]).

Das zweite Schriftstück, ein Brief des Augustinergenerals an Staupitz, charakterisirt sich durch die ihm in der uns erhaltenen Abschrift erteilte Ueberschrift: De reconciliando Luthero. Die Verhältnisse sind seit dem Schreiben an Hecker bedeutend anders geworden. Der General scheint eingesehen zu haben, dass Drohungen nichts fruchten. Aber vielleicht ist es möglich, dass Staupitz, Luthers Freund, auf dessen Urteil dieser so viel giebt, etwas bei ihm ausrichten kann. Man verlange ja von ihm nur, dass er aufhöre, gegen den Papst, die heilige Kirche und den Ablass zu schreiben — zu derselben Zeit fanden die Verhandlungen mit Miltitz statt. Der General scheint Staupitz zu kennen; bei seiner Liebe zu dem Orden, der allein unter den Bettelorden sich bisher rühmen könnte, niemals wegen Häresie verdächtigt worden zu sein, — beschwört er ihn, seinen ganzen Einfluss bei Luther anzuwenden. Die Langmut des Papstes sei ja so gross; er, der vier Jahre lang gereizt worden sei, schreite nicht zur Strafe, geschweige denn zur Rache, er wolle sich nur verteidigen. Zwar gehe das Gerücht, die Axt sei an die Wurzel gelegt, man verfertige schon eine Bulle, aber um den Orden zu schonen, solle weder dieser noch Luther selbst darin genannt werden u. s. w.

---

1) Comp. ex. reg., p. 467.

2) In einer „Transactio inter provincialem Gerardum Hecker nomine fratrum sancti Augustini et Idzardum Gamins Commissarium et collectorem apostolicum super collectis pontificalibus", Staatsarchiv zu Osnabrück. (Nach einer gütigen Mitteilung des Kgl. Staatsarchivars Herrn Dr. Veltmann zu Osnabrück.)

3) „Gerhardum Hecker sacre paginae professorem et priorem Provincialem Thuringiae et Saxoniae ordinis Eremitarum S. Augustin"; so angeführt bei Conr. Geisthirt, Historische Beschreibung der Herrschaft Schmalkalden, 2 Bde. (Manuscr. in Folio auf dem herz. Archiv zu Gotha) I, 232.

4) Comp. ex reg., p. 463 u. p. 72.

5) Nach Stüve, Geschichte des Hochstifts Osnabrück, II. Bd. (Jena 1872), S. 26. 31. 37.

6) Ausser Hamelmann a.a. O. Hölscher, Gesch. des Gymnasiums

Ich glaube nicht zu irren, wenn ich meine, dass dieser Brief es gewesen ist, der Staupitz auf den Gedanken gebracht hat, sein Amt niederzulegen. Er ist vom 15. März datirt; am 5. Mai schreibt schon Luther an Spalatin: „Vicarius anticipavit capitulum nostrum ad festum Augustini ad Isleben venturus *depositurusque ibi officii onus*, ut dicitur" [1]). Die Abdankung erfolgte in der Tat am 29. August auf dem Kapitel zu Eisleben, auf demselben, auf welchem Miltitz die Augustiner für sich zu gewinnen suchte, und welches Staupitz und Link nach Wittenberg abordnete, wie Luther schreibt, „ut orarent me ut literas privatim ad Rom. Pontificem scriberem, contestans, nihil me in personam suam unquam fuisse molitum" [2]). — Staupitz hatte getan, was sein General von ihm verlangte, um einer weiteren Forderung zu entgehen, trat er ab.

Es wird nicht nötig sein, noch besonders darauf hinzuweisen, welche Wichtigkeit das besagte Schriftstück für die Vorgeschichte der Bannbulle hat, und lasse ich nunmehr die beiden Schreiben folgen, an denen ich nur, soweit es möglich war, die ganz willkürliche Interpunction und Orthographie geändert habe.

I.

Gabriel Venetus an Gerhard Hecker. [25. August 1518.]

Fr. Gabriel Venetus vicarius Generalis etc. Dilecto nobis in Christo Magistro Gerardo Herkert Provinciali Saxoniae.

Vix tibi persuadeas, in quem malorum cumulum nos et Religionem nostram quidam nostri ordinis et congregationis de Vicarianis fr. Martinus Luther deduxerit, qui cum se esse sapientem cogitaverit, omnium qui unquam in nostro ordine fuerunt, stultissimus est factus: is, ut alias accepimus per R. D. Auditorem camerae Apostolicae et nunc ex parte summi D. N. Leonis X. nobis significatum est, ad tantam perniciem non modo, sed etiam damnatissimam haeresim pervenit, ut contra S. R. E. et Summum Beatissimumque Pontificem etiam non sit veritus palam legere, aperte disputare ac suam falsam doctrinam publice prae-

---

n Herford. II. Progr. Herf. 1872. S. 5f. Krafft, Briefe u. Documente S. 48. Einige dürftige Notizen auch in dem sehr unkritischen Buche von H. Kampschulte, Geschichte der Einführung des Protestantismus im Bereich der jetzigen Provinz Westfalen. Paderborn 1866. S. 47. 123 u. öfter.

1) De Wette I, 447.

2) De Wette I, 486. Zu beachten ist auch die Mahnung des Staupitz an Luther, die Schrift an den Adel nicht herauszugeben. Luther an Link am 19. Aug. 1520: „Reverendus pater vicarius heri ex Erfordia mihi scripsit rogans, ne ederem libellum de statu Christianorum emendando, nescio enim, quo nomine ei sit accusatus." De W. I, 479.

dicare atque alia quae plura agent, non Religioni, non christiano, non sibi, sed haeretico scismatico et de libro viventium forte abraso potius convenientia. Nunc hominem suae Religionis rebellem inprimis et crucis Christi inimicum, ut desisteret a maledictis, monuimus et ad ius in Urbem citavimus, omnium quae dixit, praedicavit et edidit contra S. D. N. et R. S. E. vel emendaturum vel rationes ostensurum: qui in sua haeresi occaecatus sicut os in coelum ponere et contra summum D. N. ausus est insanire et superbe insurgere, ita nobis et religioni rebellem et contumacemque se exhibere non timuit. Itaque adeo multiplicata est iniquitas et crevit peccatum illius, ut de mandato Summi D. N. Pont. max. cogamur, hujus viri pestiferae contagioni oportuna remedia adhibere et, ne alios inficiendo plurimos perdat, sicut [1]) contra Religionem nostram rebellem et S. R. E. haereticum contra ipsum incedere. Et quoniam nos ubique esse non possumus, confisi de virtute modestia et probitate tua nobis exploratissima: *Iccirco* mandamus sub poena privationis omnium tuorum graduum, dignitatum et officiorum, ut praefatum fratrem Martinum Luther his acceptis capi et incarcerari cures, faciasque in vinculis compedibus et manicis ferreis ad instantiam summi domini nostri Leonis Decimi sub arta custodia detineri: *Cum vero is de congregatione illa sit quae ab obedientia nostra se exemptam putat* [2]): ut nullus tergiversandi sibi relinquatur locus: damus propterea tibi in ea parte omnem nostram autoritatem [3]) significamusque S. D. N. Papam communicasse tibi autoritatem [4]) apostolicam amplissimam ad hominem hunc incarcerandum [5]) vinciendum detinendumque non obstantibus quibuscunque in contrarium facientibus (sic), quibus omnibus, quantum ad praesens negotium attinet, sua Sanctitas derogatum esse decrevit. Concedit praeterea tibi facultas (sic) interdicendi loca omnia et quascunque personas autoritate Apostolica excommunicandi, sic in breve Apostolico latius videbis, et alia omnia [6]) faciendi, quae scelestissimo huic incarcerando oportuna tibi esse videbuntur et hoc in Nomine Patris et filii et Spiritus sancti Amen. Mandantes omnibus nostris inferioribus, cujuscunque Provinciae vel etiam Congregationis, Tituli, dignitatis et officii existant: ut in hac re tibi non modo faveant, consilium praebeant, sed in obedientiae meritum et sub poena excommunicationis latae

---

1) Im Cod. sint.

2) Wie aus den von Staupitz erlassenen Constitutionen hervorgeht, hat die Congregation stets die Autorität des Generals in Rom anerkannt.

3) Cod. autoritatemque.

4) Cod. wie sub 3.

5) Cod. incarcerandumque.

6) Cod. omni faciendi.

sententiae, quam trina canonica monitione praemissa in his scriptis (licet inviti) ferimus, ut tibi tamque personae nostrae pareant et obediant; ac scias in hac re nobis et Religioni non tantum esse ingens beneficium te facturum, sed summo D. N. Leoni quam maxime satisfacturum, qui ultra eam quam tibi debebit obligationem, se etiam pollicetur redditurum amplam remunerationem: Scito itaque, si rem perficies, neminem in Religione futurum, te uno, nobis aut amiciorem aut chariorem; plus tibi commodis, honoribus, dignitatibus consules hac una in re quam universa feceris vita. Age igitur, Deum aspice, Sanctorum operationum inspiratorem, ut quandocunque agnoscant homines te esse virum, cui animus et cor non desint ad magna, et posse te res grandes. Rem facies quam in ordine cuncti laudabunt, nosque perpetuo tibi obligatos invenies. Teque velut honoris et ordinis nostri novatorem et sanctae E. R. zelatorem in posterum Religio semper habebit. Quoniam vero res moram non patitur, cum maximi ponderis sit, mandamus tibi, ut nullis parcas laboribus, nullam recuses impensam, ut haereticus iste ad manus summi Pontificis deducatur; praecipimus item, ut quam saepissime citissimeque et latissime ad nos rescribas, quidquid autem in hac causa fuerit exponendum exponas. Satisfiet tibi certe ad novissimum quadrantem [1]). Vale. Core Die XXV Augusti M. DXVIII.

II.

Gabriel Venetus an Staupitz. [15. März 1520.]

Magistro Johanni Stupitio pro Conciliando Lutherio. (sic!)

Miro tenebamur desiderio videndi et alloquendi tui in Generali Capitulo, quod Venetiis superiore anno fuit celebratum [2]). Nam cum multa ad Congregationis decorem spectantia tum Magistri Martini Lutherii causam tractare tecum opus habebamus; tunc enim temporis venire in lucem coepit, quod ipse ediderat, volumen de virtute indulgentiarum, cujus dogmata, etsi scandalo pusillis et magnis fuerint, curata tamen levi medicamine fuissent, si una ad collegium convenissemus. Tanta enim, ipse in suis fatetur scriptis, est illius in te observantia, et sua in Religionem pietas, ut non dubitemus, quin vetus omnis discrepantia tum sedata et plane extincta fuisset factumque Deo duce esset, ne ad peius sonantia declinatus esset. Sed cum eo fructu tuae praesentiae honestissimis, ut credimus, rationibus privati sumus, visum nobis

---

1) Vgl. Matth. 5, 26.

2) Es hatte im Juni 1519 stattgehabt. Von demselben, an dem gegen 1100 Augustinern teilgenommen haben sollen, wurde Gabriel zum General erwählt. Nicolaus Crusenius, Monasticon Augustinianum. Monach. 1623. f. 193.

est necessarium valde has ad te perscribere, quibus intelligas, quanam et quanam immineant mala tuae congregationi et nostro imprimis ordini, nisi magister Martinus ipse a loquendo scribendoque cesset de his, quae S. R. E. inconsueta sunt vel potius scandalosa. Quod [1]) ad malum ordinis attinet, scias Religionem nostram in oculis omnium factam esse odibilem, habitumque et nomen Augustinensium adeo exosum haberi, ut digito tamquam de Apostolica Sede male meriti ostendamur, remissiusque prodire in publicum nos opporteat et qui soli inter mendicantium ordines numquam de haeresi accusati vel suspecti [2]) habiti sumus, nunc veluti haeretici conspectum hominum fugere cogamur. Quae res eo molestior nobis esse debet, quo magis innocentissimum Pontificem Leonem Decimum tangere videtur, cui nostra Religio tantum debet, quantum ulli mortalium debere non potest, cuique ob innumerabilia relata nobis beneficia nostri Ordinis nedum non adversari sed maxime interest gratificari et perpetua cum humilitate absque fide subiri sanguinemque fundere et vitam ipsam denique (si res postulet) centies in dies ponere [3]). Huic accedit, quod Doctores nostri antiqui et novi, summus Egidius Romanus et Augustinus Anchonitanus, sua tempestate viri doctissimi, consueverunt [4]) qui et libros scripserunt et omnia eorum studia in consequium S. R. E. pro ipsius tuenda accolendaque potestatis plenitudine dedicaverunt: praeter autoritatem universalem ordinis, in quam iamiam devenimus jacturam, timendum est tibi de munere, ob hanc ipsam causam tua congregatio eis omnibus indultis, gratiis, privilegiis, exemptionibus, immunitatibus privetur, quibus usque in praesens gaudet, perseverat et floret cum Dei et hominum laude. Precavendumque est maxime, ne propter nocentem unum tot innocentissimi patres almae familiae suae videant exterminum. Accepimus enim apud magnos de re huiusmodi incidisse sermonem et securim esse ad radicem. At nunc, ut fideli relatione significatum est nobis, plumbea quaedam bulla conficitur contra scripta quam plura magistri jam dicti Martini, in qua tamen Summus D. N. habita nostrae religionis ratione neque ordinis S. Augustini neque Martini Lutheri nomen exprimi voluit, unde argumentum sumimus nos, quam pium, quam mitem, quamque benivolum Augustinianae familiae se Leo Summus Papa Reverendissimus exhibeat, qui jam quadriennio provocatus vix ad defensionem (ne ad ultionem dicamus) adduci potuit, dissimulans offensionem hominis, exhorrens

---

1) Cod. quo.

2) Dagegen ein Fall von Häresie im Dordrechter Kloster bei Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland vóór de hervorming II, 3. p. 67.

3) Cod. poneret.

4) (sic!) Die Stelle scheint verderbt zu sein.

communem nostram confusionem, solam exspectans emendationem. Haec autem omnia scripsisse ad te voluimus, uti videas, in quem malorum cumulum res nostrae deductae sint et quaenam ordini accedat infamia ac denique quale periculum tuae congregationi immineat. Hortamur te propterea et per vinculum charitatis astringimus, ut has omnes ob causas quacunque opera, studio, cura, industria diligentiaque tua curare atque efficere velis, ut magister Martinius a loquendo abstineat contra Sanctam Romanam Ecclesiam et indulgentias ipsius, et quam dominus supra firmam petram edificavit, non ipse jam incipiat proprio nimis fretus ingenio loco velle movere suo, sed cesset tandem a libellis edendis sileatque, dum videt tantum scandala in dies periculosiora suscitare sitque dicentis Christi memor: Vhe homini illi, per quem scandalum venit. Scribimus ad te, cui illius ingenium perspectissimum esse scimus quemque ipse amet, audiat, colat et observet; huic multis malis eripiendo te unum tanto adjumento esse (si volueris) posse intelligimus, ut nihil sit praeterea nobis requirendum. Quare te oramus per pietatem tuam et Religionem et charitatem in Deum, si zelus, si honos, si commodum, si salus Religionis et congregationis tuae cordi tibi sunt, ut hac una in re curam omnem, studium cogitationemque colloces ac reponas, ut te adiuvet (sic) Magister Martinius ipse tandem ad se revertatur et secum ordo noster e tanta infamia et calamitate eripiatur. Vale in Domino Christo.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Inhalt.

Seite

Untersuchungen und Essays:

1. *E. Schürer,* Julius Africanus als Quelle der pseudojustin'schen Cohortatio ad Graecos 319
2. *W. Gass,* Zur Geschichte der Ethik: Vincenz von Beauvais und das Speculum morale (zweiter Artikel, erste Hälfte) 332
3. *A. Ritschl,* Ein Nachtrag zur Entstehung der lutherischen Kirche 366
4. *A. Ritschl,* Georg Witzels Abkehr vom Luthertum . . 386

Kritische Uebersichten:

Die dogmengeschichtlichen Arbeiten aus den Jahren 1875 bis 1877 von *W. Moeller* (erster Artikel) 418

Analekten:

1. *Th. Zahn,* Zu Makarius von Magnesia. 450
2. *Th. Kolde,* Innere Bewegungen unter den deutschen Augustinern und Luthers Romreise 460
3. *Th. Kolde,* Luther und sein Ordensgeneral in Rom 1518 und 1520. 472